PIERRE-YVES ALBRECHT

Entrons dans la transe

Le voyage de vérité

Préface d'ANNICK DE SOUZENELLE



ÉDITIONS VEGA

Pierre-Yves Albrecht

Intrarea în transă

Călătoria adevărului

Éditions Véga
19, rue Saint-Séverin
75005 Paris

Cuprins



Pierre-Yves Albrecht, filosof cu doctorat în etnologie, este și psihoterapeut specializat în recuperarea tinerilor aflați în situații de risc. Este cofondator al centrului „Rives du Rhône” în urmă cu peste treizeci de ani, precum și al Academiei Aurore. Pierre-Yves Albrecht se străduiește să reabiliteze filozofia populară, să-i pună în practică bogățiile, să le pună în slujba refacerii sănătății globale a oamenilor.

Din întâmplare, a devenit asistent social pentru dependenții de droguri în Elveția. Această confruntare între „lumea ideilor” și „lumea dependenței” l-a determinat să pună în discuție dimensiunea practică, întrupată a filosofiei.

Pe urmele lui Socrate și ale filosofiei sale itinerante, care îi încuraja pe tinerii pe care îi întâlnea „să se cunoască pe ei înșiși ... pentru a descoperi universul și zeii”, Pierre-Yves Albrecht a pus în practică în mod firesc ritualurile ancestrale de inițiere folosite de bătrânii noștri pentru a-i trata pe acești tineri.

„Dacă nu te cunoști pe tine însuți, nu poți găsi sensul vieții tale”, spune el, adăugând: «Iar cunoașterea de sine poate fi obținută doar prin inițiere, care este modul în care toate societățile tradiționale au funcționat din timpuri imemoriale... Numai că lumea modernă nu mai practică inițierea și putem vedea pagubele...».

Pentru Pierre-Yves Albrecht, inițierea este declanșatorul care permite seminței să germineze. Fiecare bărbat și fiecare femeie este ca o sămânță în pământ. Fără inițiere, sămânța rămâne sub pământ și putrezește. Dimpotrivă, datorită inițierii, germenul se transformă în tulpină, iese din pământ și încolțește frunze. Ea radiază și se poate răspândi la rândul ei.

Prin meditație, plimbare, cântec, tir cu arcul, singurătate în munți și contemplarea deșertului, Pierre-Yves Albrecht a tratat sute de dependenți de droguri.

Prefață

Annick de Souzenelle

A îndrăzni să ridici vălul asupra secretului transelor, așa cum o face Pierre-Yves Albrecht, autorul acestei cărți, înseamnă a ne invita să mergem cu el spre Estul nostru, spre care oamenii din Babel își întorc spatele[1]. Întoarcerea spre acest Orient, acest „principiu” al ființei, ne conduce printr-o realitate necunoscută nouă, numită „ceruri” în limbajul biblic - „cerurile care sunt în noi”, spune Hristos[2], cele a căror prezență Omul, adormit pe singura „realitate orfană” a „exilului său occidental”, a uitat-o cu totul. O „realitate orfană”, spune autorul, „pentru că lumea noastră nu are sens decât în relația sa cu lumea divină care a întemeiat lumea creată, de care s-a rupt. Toate tradițiile sunt de acord asupra acestui lucru”. Restabilirea acestei relații implică traversarea cerurilor pe care tocmai am menționat-o și pe care autorul, împreună cu filosoful Henry Corbin, o numește „traversarea imaginației”. Această traversare este proiectată pe pământul nostru de exil în transhumanța experimentată de turmele noastre atunci când urcă la pășunile de munte; ele se deplasează apoi din câmp în câmp pentru a se hrăni cu iarbă mai bogată. Dar câmpurile pe care omul le traversează în drumul său spre Dumnezeul său sunt toate în interiorul său; ele se deschid spre o calitate a conștiinței care îi oferă o înțelegere tot mai pătrunzătoare a tuturor lucrurilor. Aceasta are loc, nu pe orizontală, ci într-o verticalitate a ființei, uneori prin pierderea contactului cu realul imediat - acesta a fost cazul apostolului Pavel când a fost ridicat la al treilea cer; „în trupul său sau în afara trupului său? nu știa”[3]; uneori contactul este menținut în același timp în care simțurile Omului se deschid spre percepția unei alte realități. Acestea sunt diferitele tipuri de transă despre care ne învață autorul acestei cărți.

Subiectul este unul delicat, greu de înțeles. Este ușor să îl relegăm în sertarul cu vrăjitoare - și s-a făcut acest lucru - dar nu este un mod de a fi științific în această privință. Pierre-Yves Albrecht abordează problema frontal.

Are un doctorat în etnologie, este filozof și a realizat, de asemenea, o operă care s-a maturizat în ultimii aproximativ treizeci de ani, lucrând cu oameni care s-au distrus în căutarea acestor transe prin intoxicarea cu droguri și alcool și pe care a încercat să îi facă verticali. Îmbogățit de această experiență și de reflecția profundă la care a dat naștere, Pierre-Yves Albrecht a scris mai multe cărți, printre care și aceasta, care sunt rodul acestei experiențe. Atunci a fost mișcat să descopere în ce măsură studiul său rezonează cu cele mai acute date actuale din fizica cuantică; meritul său este acela de a fi reușit să împace terminologii foarte diferite și să extragă din ele un sens omogen, în care unitatea cunoașterii poate fi sesizată.

Dar să ne întoarcem la sursele acestei gândiri puternice. În calitate de fondator al *Foyers des Rives du Rhône* din cantonul elvețian Valais, el i-a primit pe acești tineri care nu mai erau în contact cu viața și i-a tratat, nu prin combaterea răului - violență împotriva violenței, care poartă în sine problema pe care are iluzia că o rezolvă -, ci prin lucrul cu mesajul pe care acest rău îl transmite.

A încercat constant să descifreze realitatea din spatele suferinței acestor oameni, din spatele râsului lor, rupt ca un ciob de sticlă într-un rânjet febril. Oare acest râs nu este chipul grimase al memoriei lor despre un alt teatru al vieții, ținut secret în spatele cortinei aparențelor? Râsul provocat de căderea unei povești, de sfârșitul ei neașteptat sau chiar de imposibilul devenit brusc posibil, este râsul vieții, esențial, jubilatoriu. Nu este oare această „cădere” pe care o așteaptă adolescenții noștri, acest râs când se ridică cortina pe teatrul unei alte lumi posibile, căreia ei simt că îi aparțin, dar pe care civilizația noastră a „Homo economicus” le-o refuză?

În loc să îi primească pe acești tineri și să îi învețe să fie subiecți, actori în acest teatru posibil, civilizația noastră îi consideră obiecte care trebuie folosite în fața cortinei de plumb a acestui teatru închis. De aici transele lor, compensând traversarea cerului care le este refuzată. În fiecare dintre acești tineri, însă, sub rătăcirile lor tragice, în inima abisului lor, se află un loc de

1 Gen. XI, 2
2 Luca 17, 21
3 2 Cor. 12, 2

nobleţe pe care Pierre-Yves Albrecht ştie că o privire iubitoare are darul de a-l trezi; doar o împărtăşire a abisului lor îi poate smulge din infernul lor şi îi poate conduce, într-o alchimie secretă, spre acel tot ce este posibil, acel tot ce este altul pe care îl poartă în ei, dar de care nu sunt conştienţi că, dorind să ajungă la el, au luat-o pe un drum greşit.

De-a lungul călătoriei sale de terapeut, în care întâlneşte diverşi protagonişti ai transei (toxicomani, posedaţi, exaltaţi etc.), Pierre-Yves Albrecht devine fratele profetului Ezechiel care, transportat în spirit în mijlocul unei văi pline de oase uscate, primeşte ordin de la Dumnezeul său să îmbrace aceste oase cu nervi, să facă să crească carne pe ele şi să le acopere cu piele; apoi lasă Spiritul să intre în ele, verticalizându-le şi dându-le o nouă viaţă[4].

Prin urmare, verticalizarea fiinţei implică transe; acestea însoţesc mutaţiile care au loc pe măsură ce Omul trece de la un câmp de conştiinţă la altul, de la o calitate a cunoaşterii la alta mai elevată, deoarece toată energia extrasă din adâncurile obscure ale fiinţei şi integrată în această trecere, îşi dă informaţia.

În ritualurile sacre care induc aceste transe, muzica, culorile, mirosurile şi aromele ritmează cu vibraţiile lor secrete dansul grandiosului proces alchimic care distilează aceste informaţii. Acesta este modul în care este construit Pomul Cunoaşterii, care în termeni biblici este Omul, Omul trebuind să devină fructul său prin mutaţii succesive; şi această cunoaştere este intoxicarea; este cea a lui Noe ieşind din arcă după coborârea în sine cu corbul, apoi urcarea în lumină cu porumbelul. De la corb la porumbel, de la întuneric la lumină, are loc transa. Pierre-Yves Albrecht o numeşte „transă jubilatorie”, o categorie de transă pe care o diferenţiază de catharsisul popular, fără a o disocia de acesta.

Autorul îşi propune să descrie diferitele categorii de transe şi extaze; el prezintă o gamă impresionantă a acestora, care necesită un discernământ drastic pentru a distinge experienţele cu adevărat iniţiatice de cele de posedare patologică. Dintre aceste transe iniţiatice, cele mai apropiate de cultura noastră sunt cele din Grecia antică, trăite în cadrul ceremoniilor numite „mistere”.

Cele mai cunoscute dintre acestea sunt misterele de la Eleusis, „la care se pot adăuga cele ale lui Isis, care nu au fost lipsite de influenţă asupra primelor”, spune Pierre-Yves Albrecht. Funcţia acestor mistere este de a-i ajuta pe adepţi să recupereze memoria arhetipurilor, a invizibilului încă ţinut secret în sanctuarul sacru al adevărului de a fi. Dar, întrucât toate aceste fenomene au fost relegate de-a lungul timpului la dosarele categoriilor filosofice, „memoria” şi „adevărul” s-au scufundat fiecare într-o simplă funcţie psihologică legată de o temporalitate a lumii fenomenale, cea a exilului, în timp ce misterele conduceau fiinţa înapoi în lumea arhetipală. Puţin câte puţin, experienţa s-a scufundat şi a fost înlocuită de reflecţia discursivă, dualistă, netransformativă.

„De-a lungul secolelor, aceste modalităţi ritualice de explorare a invizibilului au fost secularizate, rămânând doar dimensiunea hedonistă, care este în mod regulat negativă şi ale cărei reziduuri se exprimă în dependenţa contemporană de droguri”, afirmă autorul.

Într-o altă carte, *Le Devoir d'Ivresse* (Datoria de a bea), Pierre-Yves Albrecht subliniază că „dependenţa postmodernă de droguri se construieşte în funcţie de imaginea pe care o imită... ceea ce imită este conştiinţa ambientală, care în mod normal dă dependenţă”.

Economia de care vorbeam mai devreme este astfel prezentată ca unul dintre noii zei care stau pe cerul de deasupra Omului, un cer închis care a căzut pe pământ, „în limitele sensibilului şi ale raţionalului”.

Pentru a ilustra o altă categorie de transe numite „transe hermetice”, o denumire care sugerează misterul, autorul ne invită să-l însoţim la sanctuarul Zaouïas din Bouya Omarei de Sidi Rahhal din Maroc, unde „**chorfa** - urmaşii sfinţilor - tratează transele de posesiune folosind elemente pe care teza autorului le prezintă ca fiind cele *trei focuri*. Aici, maeştrii focului operează la „temperaturi ridicate”, pe care le folosesc obiectiv „ca semne ale puterii **Baraka** şi terapeutice”. Primul „foc” constă în înghiţirea de către **chrif**, descendent al sfântului, a apei clocotite pe care o scuipă asupra publicului venit în căutare de vindecare. Al doilea „foc” este un joc periculos cu şerpi şi scorpioni al căror venin nu are niciun efect asupra sa. Al treilea „foc” este calvarul din cuptor în

4 Ezech. 37, 5-6

care **chrif** trebuie să intre în timp ce pâinea se coace; el iese nevătămat, la fel cum cei trei prieteni ai profetului Daniel au ieșit din cuptor după ce au fost aruncați în el din ordinul regelui Nabuchodonosor[5].

Toate aceste ființe, devenite foc subtil pe care niciun foc grosolan nu-l poate atinge, sunt frații marelui mistic sufi Ibn Arabi, care spunea despre sine:

„Am fost crezut; am fost gătit; sunt ars”.

Ars de iubire este Omul care, prin transe succesive, devine „prieten al lui Dumnezeu”[6]

„Nu vă voi mai numi robi, ci prieteni”[7]

le spune Hristos celor care îl urmează și pe care îi invită, pe tema prodigiilor, să

„facă tot ce am făcut Eu și mai mult”[8].

„Prietenii lui Dumnezeu” nu sunt ignorați în islamul sufi; pentru a atinge această calitate de a fi și de a «face», ei s-au supus fundamentelor pe care autorul le expune cu vigoare, arătând că, disociat de ele, Omul se afundă în stări patologice total distructive. Aceste fundamente sunt înscrise în fiecare ființă, de aceeași peniță divină care le-a sigilat în adâncurile miturilor, pentru a le dezvălui doar „regelui”, „războinicului impecabil” care a atins cele mai nobile profunzimi ale sale. Pierre-Yves Albrecht insistă asupra ascezei care este esențială, veselă și necesară pentru a atinge ceea ce eu numesc „seva în creștere” a copacului care este omul. Această „sevă în creștere” este opera secretă a unei alchimii spirituale cunoscute de toate marile tradiții ale lumii. Toate descriu un proces tripartit bazat pe structurile antropologice ale individului.

Am descris un aspect al acestuia în „cele trei matrici” - sau „câmpuri de cinabru”, cum le numesc chinezii - care se află în Om, *athanor* în care Dumnezeu lucrează cu el în diferite etape ale evoluției sale.[9]

Boul, leul și vulturul din viziunea lui Ezechiel[10] corespund celor trei niveluri de conștiință, și deci de calitate a ființei, care se făuresc succesiv în el în inima acestor trei matrici; chipul Omului pe care îl vede apoi profetul este cel al zeului pe care fiecare dintre noi este chemat să-l devină după ce și-a asumat cele trei epifanii ale ființei sale; acestea se proiectează în exterior asupra tuturor structurilor sociale tradiționale care nu fac decât să exprime, la nivel „orizontal”, realizările muncii de verticalizare din interiorul ființei. Aceste realizări sunt rezultatul unei integrări jucate în aceste două matrici din potențialul neștiut pe care fiecare individ îl păstrează ignorat în adâncul său și care, dacă nu este actualizat, se transformă în violență împotriva ființei înseși și a societății.

„Împărăția lui Dumnezeu din fiecare ființă aparține celor violenți”, spune Hristos[11]. Cucerirea Împărăției este realizarea acestui potențial care face din Om zeul care este chemat să devină. Neîmplinit, Omul moare puțin câte puțin, devorat de demonii pe care energiile sale interioare i-au devenit.

Atât de multe colapsuri psihiatrice sunt cauzate de violența deturnată de la scopul ei! Atât de multe cazuri de anorexie exprimă o vomă a singurelor valori ale „orfanului nostru real”! Atât de multe schizofrenii semnalând refugiul unei ființe însetate de Împărăție într-o realitate la care s-ar fi putut ajunge prin transă!

Psihiatria va trebui într-o zi să exploreze această cale divină care îl conduce pe om spre totalitatea sa și să recunoască etapele pe care le parcurge. Aceste etape pot părea „ciudate” terapeutului care nu participă la ele și care, referindu-se la cunoștințe inadecvate procesului trăit de pacientul său, blochează acest proces. Repertoriul învățat al patologiilor pe care le tratează este necesar, dar dacă în spatele acestei nosologii el nu vede trăitorul în rău, va rămâne la nivelul ideilor-obiecte, dar nu al subiecților-vii.

---

5 Daniel 3, 19-26
6 Henry Corbin « *L'Homme et son ange* » — Fayard 2008, p.219
7 Ioan 15,15
8 Ioan 14,12
9 « *Le symbolisme du corps humain* » — Ed . Albin-Michel, p.45
10 Ezech. 1,10
11 Luca 16,16

Și am văzut adesea psihiatri mușcați de aceste „ființe vii” pe care le ignoră, dar care nu-i ignoră!

Pierre-Yves Albrecht celebrează sacralitatea viței de vie și a fructelor sale, despre care nu vorbim decât în termeni umani! „Nu creștem noi vinul care într-o zi își va „rosti Numele”?... pentru că copiii noștri vor trebui să învețe, ca toată lumea, să devină NUMELE lor!

Un joc de cuvinte ebraic leagă strâns substantivul **Yayin** „vin” de verbul **Yatsor** „a forma” (care poate fi citit ca „principiu al vinului”).

În mitul biblic al creației, Adamul care suntem cu toții este „format” din praful acestor energii potențiale pe care tocmai le-am menționat și care, supuse lucrării divino-umane, dau informațiile lor. Nu este greșit, așadar, să asociem scopul „formării”, cel al Un-formării numită „intoxicarea sobră a spiritului”, cu intoxicarea pe care o aduce vinul. Noblețea vinului se referă la noblețea Omului care a devenit Numele său. Dar cum ar putea copiii noștri să devină Numele lor fără această cultură a imaginației, această căutare a Graalului, la care Pierre-Yves Albrecht îi invită pe tinerii săi „disjuncți de sâmbătă seara”? În special, el îi duce în deșert unde, în această lume minerală, cea mai apropiată de divin, le vorbește inimilor și face apel la noblețea lor atât prin ceea ce este, cât și prin ceea ce spune.

Autorul ne povestește această experiență des repetată în care, făcându-se Domnul lor, induce relația fiecăruia cu propriul său Domn, prin mers, scris, tăcere și cântec,

- mersul singur, dar în grup, în căutarea Graalului,
- scrisul imaginației lor astfel trăite,
- tăcerea care radiază Prezența din fiecare persoană,
- cântecul care este experiența vie a Celui Unul în cei mulți.

În această carte, ca și în viața sa, Pierre-Yves Albrecht devine, alături de poetul Rûzebehân de Shîrâz :

„*broderul veșmântului uman neterminat*”.

Prolog

Ce bucurie pe munte,
După cursa Tiase,
Să cazi la pământ!
Sub lira sfântă a nebridei,
Să urmărești capra, s-o faci să sângereze, să-i mănânci carnea crudă,
Alergând peste munții Frigiei și Lidiei,
Când sună Bromios!
Pământul picură lapte, vin și nectar de albine,
și ți se pare că miroase a parfum de tămâie siriană.
Bacantul ține flacăra roșie a pinului, alergând s-o vânture,
o face să țâșnească din tindă, și printre corurile voastre rătăcite pe care le excită,
îl alungă printre strigăte, scuturându-i liber părul.
Odată cu cântecele izbucnește această chemare:
„Hai bacante! bacante, hai!
Mândrie a Tmoloșului care se rostogolește în aur !
Pe sunetul adânc al tamburinelor cântați Dionysos, zeul evocării,
cu strigătele voastre, cu cântecele voastre frigiene,
în timp ce flautul armonios face să răsune sfintele voastre accente,
dați ritm impulsului care vă poartă spre munte”.
Ca un mânz care paște alături de mama sa,
bucuroasa Bacantă sare în sus cu picioare ușoare.

Îl părăsesc pe Euripide și mă întorc la descrierea aceleiași curse nebunești de către Michel-André, unul dintre foștii mei rezidenți.

Cubrik 1995. Rockwill în cantonul Berna.

Ultima intoxicare memorabilă și incontrolabilă a tuturor simțurilor mele și nu numai... este un mega raliu de 20.000 de oameni adunați cu unul și același scop: o zbenguială nevrotică pe 100% techno! Este o nebunie, o atmosferă nerealistă și futuristă; look-ul băieților și fetelor este teribil de incitant... pe scurt.

„Echipamentul” de bază pentru o noapte bună și restul este de cel puțin cinci grame de cocaină de persoană. Prima dată când am luat-o razna, era dimineața când am luat prima doză de cocaină și chiar ascultam muzică pe „Uno Turbo IE”! Sentimentul de bunăstare care apare atunci când Pilula își face efectul: un val de căldură care îți umple creierul, plus o dorință irezistibilă de a te pune în mișcare. Apăs pe accelerație... părul îmi ia foc și urmăresc formele voastre sălbatice cu 180 km/h, în timp ce-mi trec prin fața ochilor. Strâng din dinți și simt gustul sângelui în gură. Înaintez irezistibil, despicând mulțimea voastră insignifiantă, zâmbind fericit. Toate formele tale de dans sunt mișcare pură. Părul lung este ca o viță de vie, aruncat înainte și înapoi de aplecarea rapidă a capului tău înainte și înapoi.

- Care este relația dintre aceste două texte, separate de peste 2.500 de ani, care descriu un proces de transă?

Muzica, desigur, dar și viteza, mișcarea, dansul, vinul și drogurile, sângele, dar mai ales un anumit tonus psihic care manifestă o stare de conștiință deviată.

Bacantele lui Euripide fac aluzie la un ritual practicat de congregații de femei pe diferiți munți greci, în plină iarnă. În timpul acestui ritual, *oreibasia, menadele*, *thyiadele* sau *bacchai*, toate adepte ale lui Dionysos, erau transformate în femei sălbatice, a căror personalitate, literalmente

totemizată, dobândea puteri misterioase legate de „spiritul” care le poseda. Posesia menadică dădea naștere unor fenomene halucinante stranii, în care trupa de femei furioase, crezând că vânează turme de căprioare, ataca de fapt vreun cioban singuratic, sfâșiindu-l și devorându-l cu totul.

Aceleași dansatoare extatice, ne spune Euripide, „purtau focul pe cap fără ca acesta să le ardă”.

În textul lui Marc-André, coca a înlocuit vinul sau frunzele de iederă mestecate sau ciupercile, dar este aceeași viteză transfugală, chiar dacă accelerația lui Turbo înlocuiește cursa *thiasei*, și este aceeași evocare a muzicii. Omofagia este evocată de „gustul sângelui în gură”, iar Marc-André remarcă purtarea specifică a capului dansatorilor, smucitura menadică, „scuturându-și spre cer părul lung”, care se regăsește și astăzi în *hadra* (dansurile confraților din Maghreb), în ceea ce a mai rămas din dansurile de posesie legate de *tarentism* și de dansul tău de Saint Guy. La fel ca titirezul, Marc-André simte flăcările în părul său.

M-am gândit că aceste două relatări ale lui Euripide și Marc-André, atât de asemănătoare și totuși atât de îndepărtate în timp, ar putea servi drept stâlpi de pe care să abordăm istoria transei, care până în ziua de azi nu a încetat niciodată să energizeze sufletul omenirii, la bine și la rău, în așa măsură încât tradiția spune că „cel care cunoaște puterea transei rămâne un zeu... sau un diavol”.

În zilele noastre, transa a luat formele modernității; a adoptat denumirile bizare ale psihiatriei și poate fi descrisă ca nevroză, psihoză, schizofrenie, isterie și chiar, mai frecvent, depresie. De asemenea, este cunoscută sub numele de dependență de droguri. Ce legături există între aceste terminologii și cele mai glorioase de transă afrodiziacă sau apolinică, cea a muzelor sau a lui Dionysos? Ce rămâne în intoxicările recreative ale impulsurilor noastre tranzitorii care implică manticismul, profetismul și viziunea?

În rolul meu prometeic la intersecția dintre terapie, filozofie și etnologie, încerc să dezvălui în această carte, pe de o parte, cum transa și beția, sistematizate ca căi de cunoaștere de anumite tradiții, au degenerat treptat în patologii și cum, pe de altă parte, datorită aceleiași beții și aceleiași transe, unele tradiții de astăzi încă accesează niveluri de conștiință și realitate care armonizează corpul, inima și mintea.

1. - Cealaltă lume a inimii

De ce are transa această capacitate de a armoniza diferitele funcții ale ființei noastre legate de corp, inimă și minte? Dar mai întâi, care este sensul exact al acestei tripartiții care a devenit un loc comun astăzi, „corp, inimă, minte”?

Dacă știm foarte bine ce înseamnă corpul, suntem la fel de avansați în cunoașterea inimii și a minții?

De obicei, reducem inima la emoție și mintea la ceva religios, dar oare aceste ultime două noțiuni nu depășesc acești parametri prea umani și ce relație au ele însele cu transa?

Deci să intrăm în transă, desigur, dar pentru a merge unde?

Tocmai către inima și mintea pe care trebuie să le explorăm treptat! Utilizarea acestor trei funcții antropologice este ambiguă și rareori precizată; de exemplu, atunci când vorbim despre corp, vorbim mult mai mult despre o „conștiință corporală” decât despre corp ca obiect lăsat în voia lui, care, fără conștiință, se reduce spontan la cadavru!

Același lucru este valabil și pentru inimă și spirit, care se referă la stări de conștiință diferite de cele ale corpului, la fel de diferite ca subtilitate precum elementul „aer” este diferit de elementul „pământ” și acesta din urmă de celelalte două, apă și foc. Foarte prozaic, prin conștiința corporală înțelegem realitatea sensibilă care, pentru omul de rând, constituie aproape exhaustiv ceea ce el numește realitate. Această conștiință „corporală”, prin intermediul simțurilor, imaginației, memoriei și minții, modelează universul fizic așa cum suntem obișnuiți să-l percepem, cu câteva variații pentru fiecare individ, inerente sensibilităților particulare. Dar, în general, toată lumea este de acord cu așa-numita percepție obiectivă a lumii materiale, un copac fiind un copac pentru același set de observatori, și nu un liliac.

Conștiința inimii, așa cum vom vedea foarte precis în restul acestei cărți, funcționează ca o ușă care se deschide spre invizibil, spre universul arhetipurilor și, într-un fel, acestea sunt cele care, asemenea unui sigiliu aplicat pe ceară, imprimă „sens” materiei „grosiere” a sensibilului. Închiderea acestei conștiințe „inimă” sau „ușă”, care nu poate fi deschisă decât prin inițiere, este o mare problemă pentru civilizația actuală.

În ceea ce privește conștiința „spiritului”, aceasta este legată de ceea ce rămâne dincolo de materia sensibilă și de forma subtilă, în sfera „fără formă”, a ideilor pure și a „numelor divine”.

Pentru a trece de la corp la spirit, trebuie să treci prin ușă... sau prin inimă. Imaginea unui pod este o ilustrare perfectă a funcției cardiognostice. Prin cunoașterea inimii, lucrurile din această lume, cele pe care le numim sensibile, fizice sau materiale, capătă importanța unor simboluri. A vedea doar cu ochii cărnii înseamnă a vedea doar obiecte izolate unele de altele, fără nicio „poveste” care să le lege. A vedea cu ochii inimii înseamnă a stabili o punte între elementele voastre sensibile și formele arhetipale care transmit ceea ce are sens pentru noi.

Peste aceste arcade, care nu sunt altceva decât semne de alianță, trec fără întrerupere și fără ca „conștiința corpului” să-și dea seama, toate formele providențiale care vin să anime, să întrețină prin vibrații arhitectural-tehnice, universurile de energii joase unde entropia ar tinde să se instaleze. Tot ceea ce numim prodigii, miracole, carisme, taumaturghii, tot ceea ce intră sub incidența mitului și a poveștilor fantastice, toate personajele fabuloase din poveștile copiilor noștri și din visele noastre cele mai profunde, circulă fără să știe pe acest arc întins între cer și pământ și fac sens cu fiecare ocazie pentru a da consistență poveștii noastre. Dar este evident! Ce ar fi viața noastră fără legătura pe care Eros o trasează în punctele culminante ale vieții noastre?

În ultimă instanță, importanța a ceea ce trăim depinde exclusiv de calitatea țesăturii pe care o întreținem cu invizibilul, de venirile și plecările constante sau distanțate ale marilor personaje și ale marilor elemente pe urzeala și pe țesătura inimii noastre. Tot ce trebuie să facem este să deschidem ușa, iar parada arhetipurilor defilează pe scara lui Iacob, furnizând sens, imagine și formă celor fără sens, neclare și incipiente ale existenței noastre!

Dacă închidem ușa inimii, universul se omogenizează, pierzându-și profunzimile și reliefurile. Sufletul nu mai are substanța de a explora spre centru, spre sens; el navighează pe o suprafață care a devenit netedă, unde gândul nu mai surprinde decât un gol deznădăjduit, unde reperele nu mai sunt un semn.

Au trecut multe secole de când gândirea occidentală, fascinată de descoperirile științei pozitive, a evacuat din sfera cunoașterii lumea interioară a inimii, situată între corp și minte. În linii mari, suntem acum de acord asupra a două moduri de cunoaștere care ne dau acces la două lumi familiare: cunoașterea empirică, cu ajutorul căreia percepem lumea senzorială, și cunoașterea rațională, cu ajutorul căreia explorăm universul folosind concepte. Prima este foarte concretă și se ocupă de materia primă legată de senzații, în timp ce a doua este foarte abstractă și volatilă și se referă la reprezentările noastre. În ciuda acestui antagonism, cele două fac parte din aceeași familie, „conștiința corpului”. Astfel, ceea ce numim de obicei „lumea ideilor” nu pornește de obicei de la conștiința corporală, care, prin intermediul minții care acționează ca un fel de al șaselea simț, sintetizând impresiile celorlalte cinci într-un concept, controlează situația.

Pentru a ajunge în lumea „ideilor”, dincolo de materie și forme, trebuie să trecem prin lumea formelor fără materie, pe care unii au numit-o lumea imaginară (Corbin), Elementul Sfânt (Boehme), Sophia, Shekhina cabaliștilor, Sufletul Lumii, universul arhetipurilor, pe scurt, au desemnat-o ca fiind o geografie imaginară intermediară între dimensiunile inteligibilă și sensibilă, percepută de organul subtil al inimii sau de imaginația activă.

Tragedia Occidentului este că a anesteziat ceea ce Paracelsus numea imaginația în adevăratul sens (care nu este imaginar), *„l'imaginatio vera*”, *Phantasey*. Odată cu pierderea sau uitarea acestei facultăți, conștiința corporală apasă greu asupra ființei omului contemporan, iar prezența suprarealității imaginale cu toate procesiunile sale de entități semnificante, chiar dacă prin har ele persistă să ne informeze în ciuda noastră, devine din ce în ce mai puțin perceptibilă, deoarece calea cunoașterii care ne-a condus la ea este blocată.

Odată cu pierderea acestui nivel de conștiință, nivelurile de realitate corespunzătoare se prăbușesc simultan: ființele hiper-reale ale imaginației se refugiază în povești și ficțiune sau, în cel mai rău caz, sunt uitate; carisma scade în favoarea tehnologiei; imaginile arhetipale nu își mai găsesc refugiu în spațiul inimii, lăsând loc fanteziilor imaginației. Bulimia de imagini a omului postmodern este pur și simplu un facsimil al unei lipse proporționale de imagini arhetipale. Atunci când lipsesc formele model, acestea sunt înlocuite *ipso facto* de forme imaginare.

Vulturul șamanului

Dar unde se găsesc aceste imagini arhetipale? În cealaltă lume a inimii, care funcționează ca o oglindă ce reflectă realitățile arhetipale pe care Tradiția o numea „lumea îngerului”.

Aș dori să explic natura acestei lumi imaginare povestind o experiență pe care am avut-o cu soția mea în timpul unei ceremonii șamanice în San Paolo, Ecuador.

> *Ceremonia nocturnă a avut loc într-o vale locuită odinioară de incași, înconjurată de ruine antice și aproape de un râu înierbat.*
>
> *După invocațiile și purificările obișnuite din cabana de sudoare, șamanul (care, potrivit unor relatări demne de încredere, este în prezent liderul carismatic al Americii de Sud) a „lucrat” cărbuni din focul uriaș, pe care îl aprinsese cu multe ore înainte, pentru a le da treptat forma unui vultur. De-a lungul nopții, vulturul a fost „hrănit” cu tutun, tămâie și diverse parfumuri, fiecare având o virtute particulară de natură să însuflețească trupul de cărbuni. Cântecele în ritmul tobei au urmat aproape fără întrerupere, până în momentul în care șamanul nostru a provocat audiența declarând că, pentru a înțelege un mare mister al focului, este necesar să acordăm la fel de multă atenție la ceea ce este dedesubt ca și la ceea ce este deasupra. În acel moment, eu și soția mea ne-am uitat la cer, în timp ce ceilalți participanți păreau să fi ignorat complet îndemnul. Deasupra noastră se deschidea doar un gol de cer înstelat, unde câțiva nori pufoși pluteau cu o mobilitate singulară.*

La un moment dat, aceștea păreau să se „organizeze” într-o anumită formă și soția mea, mai rapidă și mai perspicace decât mine, mi-a spus:

- „Arată ca o pasăre”.

Pasărea a devenit mai clară, s-a pus în mișcare și a traversat crestele munților, venind spre noi de la nord la sud. Dintr-o dată, animalul de vapori s-a oprit exact pe axa verticală care îl lega de vulturul de cărbuni și, pentru o lungă clipă, am contemplat un vultur gigantic, arhetipul manifestat vizibil pentru noi pe cerul nostru, al simbolului sensibil pe care șamanul îl structurase cu cărbunii noștri pe pământ.

Ceilalți nu văzuseră nimic. Șamanul ne-a zâmbit și a spus:

- ”Acesta este un dar pentru voi doi”. Într-adevăr, a fost un dar; faptul că am avut amândoi „halucinații” asupra aceluiași obiect a făcut ca apariția vulturului să fie aproape obiectivă, excluzând orice divagații imaginare sau fanteziste.

În urma acestei viziuni comune, am lovit pe rând tamburina. Pielea tobei scotea un sunet surd sub degetele mele. Șamanul a declarat că sunt bolnav și că ar trebui să merg mai des desculț pe pământul nostru.

Apoi s-a ivit zorii; soarele a tras câteva dungi palide peste poalele înnegrite ale munților din est. După ce a distribuit câteva doze de ayahuasca celor care doreau să le ia, șamanul i-a înmânat tamburina și pălăria discipolului său, care s-a ridicat solemn în picioare și a privit soarele, a cărui intensitate creștea. Șamanul, prin inițiere, i-a transmis apoi puterile sale, spunându-i:

- ”Acum poți privi chipul soarelui... ochii tăi nu se vor arde, căci ei sunt acum mai arzători decât focurile stelei”.

Discipolul a rămas acolo aproximativ zece minute, cu ochii mari, primind toată forța luminii din ce în ce mai intense, apoi s-a întors spre șaman, care l-a luat în brațe și i-a dat o eșarfă.

Acest lucru s-a întâmplat pe 21 martie, la echinocțiul de primăvară. Ne-am întors în Elveția a doua zi, iar pe 23 martie m-am îmbolnăvit grav. Diagnostic: hipertiroidism fulminant, activând bătăile inimii și provocând aritmii severe. Inima mea a bătut la 180 de bătăi/minut zi și noapte timp de un an. La 21 martie anul următor, problema a fost rezolvată. Inima mea și-a recăpătat ritmul la Spitalul Universitar din Geneva, a cărui emblemă este un vultur.

Această experiență ecuadoriană este o bună ilustrare a lumii interioare a inimii pe care încerc să o clarific. La întrebarea inevitabilă pe care orice cititor nu poate evita să și-o pună în fața acestei cascade de **prodigii**, „dar nu sunt toate halucinații?”, care este răspunsul?

În primul rând, impresia calitativă lăsată în inima mea de viziunea vulturului, de modul în care a prins contur, de mișcarea sa maiestuoasă și apoi de imobilizarea sa în axul vertical al păsării de foc, a fost copleșitoare; nu am mai asistat niciodată la ceva atât de emoționant, atât de puternic din punct de vedere al realității. În acel moment, am simțit într-un mod difuz, dar implacabil, gustul vieții, adevăratul motiv, oricât de indicibil ar fi el, pentru care oamenii trăiesc și mor, izvorul misterios care preexistă viselor și proiectelor noastre și care, în cele din urmă, le predetermină.

Viziunea pe care noi doi am împărtășit-o, ca un dar din partea șamanului, nu a venit din lumea simțurilor, nici din organul de percepție corespunzător. **Prodigiozitatea** a fost percepută cu ochii inimii și tocmai în aceasta a constat prodigiozitatea. Desigur, era vorba de o altă lume, eliberată de o anumită privire de cangrena „grosierului”, un univers calitativ alcătuit din întindere și formă și saturat de semnificații secrete.

Acestea simbolizau un fel de reacție în lanț și mă plasau în centrul unui proces pe care, în retrospectivă, l-am înțeles ca fiind cel al „focului”.

Toate elementele simbolice cântau aceeași melodie, dar în octave diferite, fiecare consolidându-se reciproc prin grația contrastelor și asemănărilor, stabilind un lanț de semnificații care m-a făcut să cred că tocmai acest lanț dădea întregului proces prin care treceam gradul său extraordinar de realitate.

Odată cu deschiderea inimii, intrăm într-o istorie a sufletului care este apropiată de cea a „Ființei”. Acolo, centrul de greutate al ființelor se deplasează de la preocupările legate de timp și spațiu, deci de obiecte, la simțul spiritual legat de orice dimensiune suprasensibilă. În această încercare a inimii, acest ton de impresie a fost cel pe care l-am experimentat. Totul a căpătat sens, în special sensul inimii și al focului. Sensul acestei încercări a fost acela de a-mi deschide inima cu foc!

Figura vulturului în sine este emblematică: vulturul este un simbol solar, iar această imagine a fost întărită și mai mult de coincidența dintre pasărea de cărbune și viziunea arhetipului său în ceruri. În urma acestei viziuni, ceva în mine nu a rezistat, deoarece loviturile de tamburină, simbolizând bătăile propriei mele inimi, i-au spus șamanului că sunt bolnav. Discipolul, în schimb, trece testul; el absoarbe lumina soarelui în ochii săi (viziunea sa!) fără daune. Hipertiroidia care apare la echinocțiu (ziua în care soarele este pe cale să răsară din nou!) și care îmi înnebunește inima, mă trimite în iad, pentru că, în urma consecințelor „terapeutice”, toate organele mele ard. Am intrat în inițiere pentru încercarea prin foc; am ieșit la solstițiul anului următor, în același timp cu Phebus care răsărea din nou - într-un spital din Geneva în Elveția, un oraș a cărui emblemă este un vultur care poartă o cheie!

Acesta este modul în care se deschide ușa inimii prin inițiere!

Noua energie dobândește apoi capacitatea de a transmuta realitatea sensibilă - fapte, comportamente, cuvinte și obiecte - în limpezimea unui univers subtil care permite sufletului să își ia măsura. Filosofii ne spun că sufletul este omul!

Și pentru că sufletul face parte din lumea imaginară (și de aceea sufletul nu este niciodată văzut de ochii trupului, decât prin urma pe care o lasă în golul unei expresii indicibile, al unei priviri misterioase, al unei inflexiuni secrete, al unei atingeri subtile! Procedând astfel, el se configurează, adică „se cunoaște și își descoperă propriul sens”.

Acest sens este redat termenului de către sensibilitate, care nu extrage formele percepute din lumea obiectivă exterioară, ci transmite, ca un releu, ceea ce vine din inimă și din lumea imaginară și le imprimă așa cum un sigiliu imprimă într-o ceară fără formă, ștampila arhetipală. Astfel, ceea ce este văzut ca obiect sau eveniment este însăși forma inimii care trebuie descifrată... sau simbolizată de o altă formă de conștiință, deoarece „conștiința corporală” obișnuită nu poate cunoaște cifrul sufletului (acesta nefiind altceva decât adevărul omului interior) și este, prin natura sa, capabilă doar să obiectiveze (adică să facă o „imagine” a acestuia pentru lumea exterioară).

Acesta este motivul pentru care raiul și iadul nu sunt altceva decât forma propriei noastre inimi.

Această altă formă de conștiință capabilă să descifreze „cifrul” sufletului se referă la transă, deoarece nicio formă de „conștiință corporală”, analitică, logică, obișnuită în stare de veghe, nu poate pătrunde în lumea imaginară: ea rămâne închisă cunoașterii tale discursive.

Așadar, pentru a cunoaște cerurile și ținuturile originare ale propriei ființe, pentru a cunoaște universul și zeii, pentru a se cunoaște pe sine, transa funcționează ca o cale a cunoașterii, permițând sufletului exilat să se întoarcă în patria sa din altă lume.

2. - Ce fel de transă pentru ce fel de scop?

După ce am terminat de examinat aceste doctrine, m-am dedicat studiului Căii voastre Sufi. Mi-am dat seama că, pentru a vă cunoaște perfect Calea, era necesar să vă combin practica cu teoria. Scopul pe care și-l propun sufiștii este acesta: să smulgă sufletul de sub jugul tiranic al patimilor, să o elibereze de înclinațiile sale vinovate și de instinctele sale rele, astfel încât în inima ta purificată să existe loc doar pentru Dumnezeu; mijlocul acestei purificări este ***dhikr*** *Allah, comemorarea lui Dumnezeu și concentrarea tuturor gândurilor în El. Deoarece mi-a fost mai ușor să le cunosc doctrina decât să o pun în practică, am studiat mai întâi acele cărți ale lor care o conțin... lucrările voastre... fragmentele care au ajuns până la noi de la șeici. Am dobândit o cunoaștere aprofundată a cercetării lor și am știut despre metoda lor tot ceea ce poate fi cunoscut prin studiu și predare orală; mi s-a demonstrat că termenul său final nu poate fi revelat prin predare, ci doar prin transport, extaz și transformarea ființei morale... Eu (al sufismului) știam tot ceea ce studiul poate învăța, iar ceea ce îmi lipsea era în domeniul, nu al învățării, ci al extazului și al inițierii...*

[Muhammad al-Ghazâlî: citat în Nicholson.
Ideea de personalitate, pp. 39-40.
Traducere de C. Barbier de Meyrard.
Paris. 1877pp. 56-57. 59)

Poate părea dificil de conceput astăzi, când predomină raționalitatea, că a existat o vreme când centrul de greutate al gândirii era înclinat cu hotărâre spre „tranzitiv” (stări de conștiință întârziate) în toate relațiile sale cu lumea de dincolo și că aceasta din urmă, prin punțile stabilite în mod obișnuit între vizibil și invizibil, era omniprezentă în viața de zi cu zi; psihicul omului arhaic funcționa în mod simbolic, experimentând diferite abordări ale Adevărului mai degrabă decât „reflectându-l”.

Încă de la începuturile civilizației noastre, omul de rând a apelat la oracol pentru a trasa căile destinului; „politicianul” a consultat *sibila* pentru a determina momentul oportun pentru luptă, iar poetul inspirat de muze a imortalizat eroul. În tot orașul, oamenii se organizau în cercuri inițiatice, fiecare dintre acestea fiind legat de o „preoteasă divină” responsabilă de posesiuni și de terapiile cathartice asociate. Grecia arhaică, prin diferitele sale falange, cum ar fi Telchines, Cabires, Courètes și Dactyles, era structurată atât ca frății secrete, legate de misterele proprii, cât și ca bresle de metalurgiști. *Couretes* aveau rolul de instructori în cadrul ceremoniilor de inițiere pentru diferitele grupe de vârstă. Pe scurt, tonul gândirii vibrează în mod natural în ton cu transa și cu inițierea. Acestea din urmă sunt prometeice și se exprimă în tonuri multiple. -

Acest eclectism al transei necesită un efort de definire și de clasificare a numeroaselor stări de conștiință pentru a avea o imagine mai clară a acestei încurcături de extazuri.

Între intoxicare, extaz, transă, gustare, dezvăluiri, care dintre acești termeni va fi cel mai potrivit?

Deși multe persoane sunt de acord că toate aceste noțiuni reprezintă o anumită modificare a unei stări de conștiință, ele nu ne dau *a priori* natura și scopurile diferitelor transe sau extaze! Ce sunt acestea? Ce le face similare sau diferite? Cui servesc ele? Ce scop urmăresc ele?

Pentru a restrânge gama de termeni posibili, voi reține cele două „genuri” cele mai frecvent utilizate, *transa* și *extazul*, inclusiv întreaga gamă de intoxicații și extazuri ca „specii” corespunzătoare.

Transă și extaz

Gilbert Rouget, în „*La musique et ta transe*” (1980), face o încercare de clasificare a conceptelor și încearcă să facă diferența între *transă* și *extaz*.

Pornind de la experiența Terezei din Avila, el demonstrează, prin intermediul celor două aspecte menționate de sfântă, uniunea [*unio*] și extazul [*arrobamiento*], că acesta din urmă este culmea extazului și că se realizează în „tăcere, singurătate și imobilitate”. Acești trei parametri, potrivit autorului, definesc condițiile *extazului*, în timp ce, dimpotrivă, *transa* este doar un anumit tip de stare „care nu poate fi obținută decât în zgomotul, agitația și societatea celorlalți”.

Dacă îl urmăm pe Rouget, putem clasifica în categoria „extazului” toate stările căutate și uneori atinse de cei mai diverși anaconiști, de la Părinții deșertului, trecând prin retragerea solitară de trei ani a Karyûdpas din Tibet și a femeilor medievale nebune ale lui Dumnezeu, până la anihilarea extatică [*fana*] a sufiților, fără a uita, desigur, yoghinul indian care absoarbe în starea de *samâdhi* sau meditatorii Zen care ating starea de „non-mental”.

Categoria „transă” nu se mai referă la asceza singurătății și a imobilității. Dimpotrivă, aici fenomenul este identificat cu o criză și „include cel mai adesea o fază convulsivă, cu țipete, tremurături, pierderi de cunoștință și căderi”. Rouget menționează o altă diferență importantă: „extazul este o experiență care se rememorează, adesea acut, și care poate fi revizitată ulterior pe îndelete, fără disocierea care caracterizează transa”. Marii mistici creștini, Sfânta Tereza de Avila, Sfântul Ioan al Crucii, Sfântul Ignațiu de Loyola și mulți alții, au scris pe larg despre extazele lor. La fel au făcut Părinții Bisericii și asceții din India. Pe de altă parte, transa, fie cea a posedatului sau a șamanului, se caracterizează printr-o amnezie totală. **Din acest punct de vedere, relația dintre ego și transa sa pare a fi total opusă celei dintre ego și extazul său**.

Această aluzie la relația dintre sine și starea sa de conștiință este semnificativă. S-ar părea că memoria legată de extaz atestă păstrarea identității eului în timpul experienței, în timp ce călătoria șamanică sau transa de posedare, prin amnezia pe care o produce, indică faptul că eul s-a „topit” în spiritul posesor pentru cel posedat, pentru șaman, eul s-a „uitat” pe sine în timpul călătoriei sale cosmogonice (mai degrabă decât „uitat”, ar trebui spus că **eul** a fost retras, deoarece șamanul nu pierde niciodată controlul asupra procesului).

O altă diferență majoră este că transa (în special cea de posedare) este uneori retrogradată, în timp ce tot ceea ce contribuie la extazul solitar este lăudat.

Corolarul solitudinii, al tăcerii și al imobilității asociate extazului constă într-o economie senzorială în materie de sunet, atingere, miros și aromă, în timp ce opusul, asociat cu transa, implică o supraexcitare senzorială.

Analiza mai aprofundată a celor doi termeni „transă” și „extaz” ridică o problemă! Unii autori au văzut clar că, în cazul extazului descris de unii, ar fi fost mai bine să se folosească cuvântul „*enstasy*”. În sensul că, în acest tip de experiență, nu există nici o „ieșire prin exterior” (călătorie șamanică), nici o „ieșire prin interior” (posedare), ci o supra-prezență a conștiinței Eu.

Prin urmare, ar trebui să fim de acord cu tabelul comparativ devenit clasic al tezelor și antitezelor susceptibile de a marca diferența dintre extaz și transă:

EXTAZ	TRANSĂ
Imobilitate	Mișcare
Liniște	Zgomot
Solitudine	Companie
Fără criză	Cu criză
Privarea senzorială	Suprastimulare senzorială
Memorie	Amnezie
Halucinație	Fără halucinații colective
Individual	

Este interesant să contrastăm diferiții parametri menționați mai sus, dar ei nu pot fi niciodată stabiliți în mod definitiv.

Cunoașterea mea apropiată cu sufiștii Aïssaoua din Meknes mi-a arătat că, atunci când aceștia intonează **hizb**-ul (rugăciunea), provoacă o stare de conștiință [**hâl**] care interferează constant între diferitele categorii atribuite celor doi termeni. În timpul acestei ceremonii zilnice, sufiștii nu practică în singurătate, dar invocă amintirea [**dhikr**] în comun... și, deși nu intră în criză, nu rămân tăcuți!

Referindu-mă tot la sufiții din Meknes, aș adăuga că tabelul comparativ nu ia în considerare parametri mai subtili, dar decisivi, în ceea ce privește orientarea și calificarea stării de conștiință [**hât**]. Ceea ce domină tot **dhikr**-ul Aïssaoua și influențează modificarea stării de conștiință într-o anumită direcție este „intenția” (**niya**) și iubirea divină (**mohâbba**). Ceea ce se caută în timpul acestei intoxicații este experiența Unității.

Diferitele stări de conștiință (care determină, de asemenea, modul în care natura se raportează la supranatură) sunt, prin urmare, supuse unui număr infinit de condiții care fac dificilă, dacă nu imposibilă, trasarea unei linii precise între *transă* și *extaz*. Un alt factor al acestei demarcații artificiale este rolul jucat de lanțul inițiatic din care face parte adeptul și de liturgia acestui lanț în declanșarea unui anumit **hâl** (stare). Mai mult, în cadrul aceleiași frății există practici și „intenții” diferite. În frățiile Aïssaoua (ca și în atâtea altele), există cei care iubesc „**rapç**-ul”, supuși amețelii psihice, zdruncinăturilor fizice și pierderii sensibilității, și grupul adevăraților sufiști, preocupați prin **dhikr** să se unească cu Dumnezeu, să se absoarbă în El printr-o tensiune continuă a spiritului. Vârtejurile vârtejurilor dervișilor nu au nimic de invidiat sarabandelor unor trupe de muzică techno și, aparent, exuberanța ar putea fi comparată; cu toate acestea, rămâne o diferență substanțială în „intenția” care pune în mișcare cercul dervișilor și cel al petrecăreților.

Întrucât diferența de natură dintre *extaz* și *transă* nu este restrictivă, propun, pentru a simplifica scrierea și înțelegerea acesteia, să reduc tot ceea ce poate fi „clasificat” drept „modificări ale câmpurilor conștiinței” (relații ale naturii cu supranaturalul) la genul unic al *transei* și să atașez acesteia din urmă toate speciile de transe enumerate, clasificându-le în trei moduri: activă - mixtă - pasivă. Folosirea termenului „transă” mi se pare potrivită deoarece etimologia sa transmite ideea de trecere sau de schimbare, semnificând în mod adecvat trecerile între diferite niveluri de conștiință și acționând ca punți susceptibile de a stabili un contact între lumea oamenilor și cea a spiritelor. Cuvântul **trance** (sau neologismul: **transitique**) este utilizat aici în sensul de „*transire*” (a trece dincolo), un verb care sugerează în mod adecvat ideea unei treceri între „natură și supranatură”.

Această abordare modală se poate dovedi mai fructuoasă în calificarea diferitelor stări de conștiință care dau naștere unei „legături” decât ambivalența asociată cu utilizarea subiectivă a termenilor *transă* și *extaz*.

Transe de posesie		
Transe active	Transe mixte	Transe pasive
1. Transa enstatică 2. Transa extatică	1. Transa șamanică 2. Transă inițiatică 3. Transa hermetică 4. Transa mantică 5. Transa metamorfică	1. Transa cathartică 2. Transa djinnopatică

La termenul „transă” adaug termenul generic „posesiune”, având în vedere că nicio transă specifică nu poate avea loc dacă spiritele sunt în vreun fel „deposedate” de „suporturile lor umane”. De îndată ce există un contact între natură și supranatural, trebuie să admitem că există un avantaj ontologic pentru entitatea invizibilă care vizitează sau este vizitată și pentru influența sa asupra conștiinței persoanei cu care se realizează contactul, deoarece, în cele din urmă, acest contact nu poate avea loc decât de la conștiință la conștiință. A vorbi despre posesiune nu înseamnă altceva decât a enunța o relație de supunere între un posedat vizibil și un posesor invizibil, chiar dacă această relație poate varia de la un nivel de parazitism (în cazul posesiunii pasive), trecând prin

comensalitate de colaborare (în cazul adorației), până la o situație de extaz și uniune (în cazul experienței jubilatorii). Din factor de dezordine, geniul posedat poate deveni un aliat perfect, aducându-și treptat „suportul” de la starea de boală la cea de adept și inițiat.

A fi posedat înseamnă, în ultimă instanță, a fi stabilit un contact între natură și supranatural. Acest lucru se exprimă prin transă, fie ea efervescentă, moderată sau la limita imobilității... nu contează! În toate cazurile, conștiința persoanei posedate a fost transformată, iar această transformare este cea care postulează contactul și confirmă că acesta a avut într-adevăr loc.

Pentru a defini principalele moduri de *transă de posedare*, am păstrat termenii activ și pasiv utilizați de „tipologia cea mai clasică” pentru a distinge șamanismul de posedare.

Primul ar fi mai preocupat de o „viziune activă” a relației dintre natură și supranaturalitate, în timp ce al doilea ar fi supus pasiv aceleiași relații. Am inserat termenul de „mixt” între aceste două calități antagonice pentru a atenua, pe de o parte, un dualism foarte rigid prin mediere și, pe de altă parte, pentru a demonstra că, dincolo de un structuralism formal legat de definiții, experiența transei de posedare poate fi resimțită în diferite grade de-a lungul unui continuum care merge de la amețeala haotică a djinnului (boala *djinnului* = duhului) până la extazul sufiților. Tradiția afirmă explicit că „**este același zeu care provoacă boala și același zeu care vindecă**”.

Să analizăm acum cele trei tipuri de mod cu transele lor respective, pentru a înțelege mai bine mecanismele lor diferențiale și, în special, relația dintre „eu” și modificările stărilor de conștiință și, corolar, și natura diferitelor contacte sau natura „termenilor alianței stabilite cu spiritele”.

TRANSA ACTIVĂ

Transa activă este, de asemenea, integratoare în sensul că identitatea radicală a subiectului este consolidată. În psihologie, am spune că **eul** se îndreaptă spre **Sine**. Desigur, nu mai este conștiința de veghe care predomină în experiență, ci un fel de supraconștiință integratoare, sintetică, datorită căreia **eul** nu mai este reductibil doar la „personalitate”, ci se articulează pe o instanță mai universală numită în general „Sine”. Putem vorbi, de asemenea, despre cele două laturi sau dimensiuni ale ființei: o latură îndreptată spre Dumnezeu, care este lumina, și cealaltă spre sine, care este întunericul. Omul pare să poarte două polarități. Prima este structurată de tot ceea ce se referă la condiția umană, la aparență, la mondenitate și care ia formă în senzația iluzorie a unui „eu” tiranic, generator de procese egocentrice. A doua este în ton cu ceva foarte misterios și secret care animă adâncurile ființei noastre sub forma conștiinței adevărului, a unui ideal, a unui arhetip, pe care ar trebui să-l numim Sinele, un fel de prezență divină cufundată în invizibil, dar care radiază dincolo de pietrificările egoiste, posibilități luminoase pe care omul se simte mai mult sau mai puțin capabil să le actualizeze.

Transa enstatică sau jubilatorie

Transa este *enstatică* pentru că, pe de o parte, este în esență conservatoare și intimă; ea nu determină psihicul să se disperseze centrifug în zonele exterioare ale cosmosului, ci își supradimensionează treptat (sau brusc) propriul centru. Pentru a folosi o imagine, nu este nucleul (ființei) care explodează și se împrăștie până la limitele circumferinței, ci este nucleul care se condensează până când umple întregul gol dintre el și circumferință. Pe de altă parte, ea este în esență revelatoare, în sensul că această „umplere a vidului” constă, așa cum vedem în special la sufi, în dezvăluiri și înălțări către diferitele prezențe ale lumilor spirituale.

După cum am văzut, transa *enstatică* poate fi trăită în singurătate, fie în stilul eremitic al lui Evagrius Ponticul în „Kellia” sa din deșert, fie în stilul cenobitic al Teodorei din Avila în mănăstirea sa, fie în ascetismul peregrin al *gyrovagues*, al *sansâyin* din India și al altor anaconiți rătăcitori.

Dar ea poate fi trăită și în comun, ca în ceremoniile *samâ* (ascultare), *dhikr* (memorie) și *hizb* (rugăciune) ale sufiților, în timpul cărora, spune Ghazzâli, „plăcerea, inteligența și iubirea divină, cele trei componente ale transei [*wajd*] care sunt revelația lui Dumnezeu atunci când acesta

este efectul ascultării muzicii, poeziei sau Coranului, ne invadează sufletul”. Transa *enstatică* ar putea corespunde cu ceea ce unii au numit „răpire spirituală”. Am fost martor la aceasta într-o zi, în timpul unei *imara* în regiunea Tanger.

> *„Sama începe viguros cu cântece și declarații poetice. Cântăreții ajung la un crescendo, trecând prin patru ritmuri succesive, crescând prin progresie* ***hal de fogara*** *(starea de conștiință a adepților).*
>
> *Brusc, se ridică și se așează într-un hemiciclu în fața șeicului și a demnitarilor prezenți.* ***Muamiîn*** *(cântăreții!) se alătură grupului și semicercul reverberează ca o undă de șoc umplând toate spațiile tale goale.* ***Qotb*** *(omul pivot) este plasat în centru, împreună cu doi asistenți care transmit ritmul și cântecul de-a lungul lanțului.*
>
> *Începe cu „**la ilah illa Allah**”, care se transformă treptat în „houa”, „**hou**”, apoi „**h**”.*
>
> *Cu mâinile la dreapta și, respectiv, la stânga vecinilor mei, încep să mă legăn înainte și înapoi, îndoindu-mi genunchii între timp pentru a marca cântecul. Când capul meu merge spre dreapta, urmând mișcarea celorlalte capete, strig „**hoo**”, când se întoarce spre stânga strig „**ho**”. Ritmul crește. Ochii noștri sunt închiși și înecați în lacrimi, fețele luminoase și gurile implorante. Eu curg de fericire, purtat de acest val de o mie de adoratori, care uneori se ridică, apoi se retrage, de acest flux și reflux de fervoare care se răspândește ca tămâia prin imensul sanctuar.*
>
> *Când* ***imara*** *atinge apogeul jubilației, când Numele lui Dumnezeu a fost concentrat la maximum printr-o accelerare crescândă și o interiorizare extremă, valul uman se potolește, aplecându-se ca un lan de spice coapte sub mângâierea vântului, expirând un horcăit lung, disperat și triumfător, în singura consoană uscată „**h**”, aridă ca un deșert, pentru că, în acel moment, nimic mai mult sau mai puțin nu poate fi spus despre Dumnezeu decât ultima suflare pe care fiecare o expiră ca semn al iubirii sale: o limită a fost atinsă, dincolo de care planează o pace de o dulceață infinită.*
>
> *Șeicul s-a alăturat* ***qotb****-ului și repornește ritmul bătând din palme și cântând „**Allah.Ya Mawlana**”.* ***Fogara*** *merge înainte și înapoi de la un capăt la celălalt al primului rând pentru a reaprinde ardoarea și a răspândi unda armonică care îl invocă pe Domnul său. Încă o dată, aceasta se răspândește din cerc în cerc până când ajunge la un vuiet enorm, până când se rupe din nou, când, cu sunetul unui fierăstrău, vocile noastre răzlețe jupuiesc consoana finală în care sufletul se dăruiește total cu o expirație jalnică.*
>
> *Este experiența inimii, acel moment în care impulsul intens al iubirii ridică și coboară în cadență, ca o singură suflare de carne, acest suflet unic, ușor, care pulsează în armonie sub gândurile noastre cu crini albi.*

Transa eroică sau extatică

În plus față de tonul mistic al transei *enstatice*, există un alt ton care este adesea neglijat, dar care este legat de același mod activ de transă: tonul *eroic* sau *extatic*. Subiectul este vast, dar important, și merită să revenim la el mai târziu. Să luăm ca indiciu transa eroică a samurailor sau a cavalerilor medievali și să nu uităm că multe dintre marile ordine cavalerești arabe erau compuse din persoane înrudite cu „sufiștii”. Sistemele tradiționale integrau în mod natural două căi aparent contradictorii: calea acțiunii (eroic-extatic) și calea contemplației (mistic-enstatic).

Dodds, analizând textele homerice, descrie un fel de nebunie [*atê*] după cum urmează: „este actul unui zeu care „crește sau scade după bunul plac **aretê** (adică puterea războinică) a unui om”. El identifică această energie misterioasă cu **menos**.

> *„Posesia momentană a unui* ***menos*** *accentuat este, ca și* ***atê****, o stare anormală care necesită o explicație supranormală.... Iar bărbații aflați într-o stare de* ***menos*** *divin accentuat se comportă, până la un punct, anormal. Ei pot îndeplini cu ușurință cele mai*

dificile fapte, ceea ce este un semn tradițional al puterii divine... Ei sunt în realitate, și pentru moment, ceva mai sus, sau poate ceva mai jos, de om.”

[Dodds. *Les grecs et l'irrationnel*, Champs Flammarion, Paris, 1959, 19-20]

Această ultimă propoziție face aluzie la ambivalența acestei transe. Sugerez că în primul caz, pentru cei care sunt „oarecum deasupra ei”, se referă la o transă eroică, deci a modului activ. În al doilea caz, pentru cei care sunt „oarecum dedesubt”, se referă la o transă de tip pasiv, și în special la transa patologică pe care o voi analiza mai târziu.

Aristotel, la rândul său, menționează un tip de nebunie care poate provoca „**ektaséis**” la eroi, precum cea observată la Hercule, Ajax sau Bellerophon.

Eddas-urile nordice descriu „**wut**”-ul discipolilor lui Wodan. Aceștia sunt **berserkir**, „cei îmbrăcați în cămăși de urs”. Snorri, în secolul al XIII-lea, face acest tablou elocvent:

„Mergeau fără armură, furioși ca niște câini sau lupi, și erau la fel de puternici ca urșii sau taurii. Omorau oameni și nici focul, nici fierul nu-i puteau atinge. Aceasta se numește furia ***berserkir***”

(Ynglingasaga).

Berserkir-ului norvegian i se poate alătura întreaga cohortă de „sălbatici”: **fiana** irlandeză și contubernalele regelui mitic Frotho, Marut-ul vedic, Harii lui Tacitus și ferocele Luperques și freneticele Celeres inițiate de Romulus romanul.

Aici, furia transitivă este rezultatul unei transe active prin dominația pe care eroul o exercită asupra sa „în ciuda a tot”, învingând frica, enormitatea faptei și magia situațiilor pe care le trăiește.

Cu Alain și Sixt am experimentat puterea de învingere pe care ne-o poate da transa eroică. După experiențe teribile cu dependența de droguri, cei doi băieți au urmat o terapie în instituțiile pe care le conduc. Filosofia acestor instituții pledează pentru o rearmonizare a corpului, minții și spiritului, pornind de la ipoteza că evitarea actuală a inițierii și a riturilor de trecere nu le mai permite copiilor să devină adolescenţi și, la rândul lor, să treacă prin această etapă pentru a deveni ființe umane împlinite. Pe scurt, omul de astăzi, în perspectiva tradițională, este un individ fără nume (deoarece inițierea este cea care conferă un nume individului) și, prin urmare, fără umanitate. Acesta este motivul pentru care terapia noastră prevede o serie de inițieri care, conform unei „măsuri” antropologice, urmăresc să pună în rezonanță dimensiunile anesteziate ale eului nostru interior.

Pentru inițierea „eroică”, o inițiere majoră în sistemul nostru, Alain și Sixt, împreună cu doi ghizi, André și Ehrard, au pornit să cucerească faimoasa față nordică a Eigerului, un munte supranumit „căpcăunul”, care a făcut deja multe victime în urma numeroaselor încercări de a escalada stânca sa întunecată. Escaladarea acestei fețe fără întoarcere însemna coborârea din vârf.

Cei doi tovarăși nu erau experţi în alpinism, dar entuziasmul lor era extraordinar. Dar entuziasmul singur nu era suficient. La un moment dat în timpul ascensiunii, Alain, unul dintre eroi, devine conștient de situația inițiatică în care este implicat și totul se schimbă. Relatarea sa nu lasă nicio îndoială cu privire la forța misterioasă care a intervenit în timpul ascensiunii:

Falia verticală dinaintea „trecerii zeilor”: este a unsprezecea oră de cățărare. Încă nu am mâncat sau băut nimic și nici nu simt nevoia. André este primul care ia atitudine, alunecă, înjură, o ia de la capăt, se reglează din nou... Toate prizele sunt înghețate acum. Erhard preia comanda. Progresul este ezitant... Acum nu mai cântă. Merge pe muchie de sabie și fiecare pas care te ridică, crestătură cu crestătură, în hornul tău albastru ca gheața, este un miracol. E un câmp suspendat de ger, totul în interior, un filon diafan de lumină rece, un spațiu fără speranță... un timp mort. Bucuria noastră a dispărut, iar frica mea vine

în galop. Nu voi reuși niciodată să traversez această potrivire verticală, acest licurici întunecat, strălucind de întuneric.

Ghețarii se sparg și îmi lovesc casca - un vârf ascuțit, o nuanță întărită de zăpadă îmi sapă în obraz și sângerez. Roșu pe alb își înțeapă bujorii de viață în această pustietate vastă. Nu știu cum, dar prietenii mei sunt acum acolo sus. Nu vă mai pot vedea. Nu-i mai pot auzi. Sunt singur. Mă gândesc: nu suntem noi întotdeauna singuri în încercarea noastră fatidică? Erhard îmi dovedește că mă înșel, mă încurajează întinzându-mi frânghia sa.

Gândul îmi zboară la drumurile roz ale Compostellei, la neuronii tăi luminați de un cântec gregorian, la un destin mai larg decât cel al micului trup ridicol care se zvârcolește acum în măruntaiele tale purpurii pe coridor și câștigă, metru cu metru, puțină înălțime. Mă uit la ceas. Asta nu se poate întâmpla! Este ora două după-amiază. Mă târăsc pe verticală prin această catacombă translucidă de trei ore. Deodată, frânghia sa se strânge chiar în momentul în care norii se despart și crenelurile sale mov ale turnurilor din vârf apar în plină lumină a soarelui; strig „Tatăl nostru” și, neputând să mai suport, îmi arunc brațul în această breșă de lumină. Mâna mea prinde în mod miraculos o mână de ajutor și ies pe un pervaz, în vârful coridorului, în flăcările cerului.

Merg acum pe poteca sa transversală, îngustă și înghețată, care duce la contrafortul din spatele căruia George mă așteaptă invizibil. Am o viziune a unui pod mobil de cristal peste abisul său. Este incredibil, dar acum îmi cânt drumul peste această „trecere a zeilor”. Mi-am recăpătat toate puterile și îi zâmbesc recunoscător salvatorului meu. „Mulțumesc pentru mână!

André se uită la mine stupefiat. Nu pare să mă înțeleagă prea bine, ezită în legătură cu sensul frazei mele, îmi zâmbește înapoi și îmi spune cu îndreptățire: „Am mâna lungă, dar e cam lungă ca să ți-o dau din ștafetă; dar accept mulțumirile tale pentru «mâna de ajutor».

Este o lovitură dură și mă zbat cu picioarele mele de bumbac, o senzație neplăcută care îmi aduce pe frunte picături de sudoare rece. Inspir o gură de aer revigorant pentru a-mi recăpăta calmul. Dar nu visam. Era o mână care te apuca de mână când ieșeai din pinten. M-am uitat în ochii lui André, care a rămas impasibil. Tocmai când eram convins că nu „glumea”, că nu strânsoarea lui mă scosese din încurcătură, chipul maestrului meu mi-a revenit în minte, a alunecat ca fumul în fața ochilor mei și apoi s-a estompat rapid; abia am avut timp, dar timp totuși, să interceptez acel zâmbet atlusian enigmatic, misterios, pe care îl cunosc atât de bine, care a venit să-mi spună: „Crede-mă, cuvintele tale sunt prea sărace pentru a descrie sufletul lumii”.

TRANSA MIXTĂ

În transa mixtă, relația eului cu schimbările în stările de conștiință este ambiguă. „Eu"-ul pleacă într-o călătorie (conform concepției actuale a șamanismului, în opoziție cu posesia), dar o face în mod voluntar, iar această «putere» voluntară face ca șamanul, care ilustrează cel mai bine acest tip de transă, să fie posedat în așa fel încât stăpânirea să rămână în mijlocul celor mai amețitoare transe.

Transa șamanică

Șamanul este o persoană solitară care călătorește într-o stare de „extaz dureros”. Stăpânit de chemarea puternică a invizibilului, ucenicul șaman se izolează și se marginalizează prin asceză, ritual și meditație, la care adaugă uneori utilizarea de substanțe toxice; el dezvoltă noi percepții care îl îndepărtează de viața cotidiană și de o conștiință trează supusă imperativelor unui spațiu/timp standardizat, pentru a accesa viziuni arhetipale. Vocația lor este adesea declanșată de boală sau de suferință existențială.

În timpul transei șamanice, ucenicul experimentează treptat o coborâre în lumea subterană, o disoluție haotică; conștiința sa învață să coboare în natura însăși a elementelor și asimilează puterile minerale, vegetale și animale, forțele elementare din ființa sa.

Aceeași conștiință urcă apoi la cer prin pomul vieții, scara sau „**funia mu**”, cele șapte trepte ale scării de piatră, pe aripile vulturului sau ale păsării cosmice.

Șamanul are o misiune terapeutică și socială; investit cu cunoașterea lumilor superioare și inferioare, el se întoarce pe pământ pentru a-i ajuta pe oameni să se vindece, să se trezească și să găsească o cale spre unitate dincolo de aparențe. Pentru oamenii obișnuiți, el sapă o cale în adâncuri, dezvăluie „zeii” bolii și „geniile” morții și dă sens la ceea ce părea „fără sens”.

Mircea Eliade oferă numeroase exemple de „urcare la cer” și „coborâre în iad” a șamanului. Iar dacă pământul este puțin sau deloc, în adâncurile mării șamanul eschimos își întreprinde călătoria „pentru a găsi sufletul bolnavului și a-l aduce înapoi în corpul său”.

Multiplicarea mărturiilor confirmă călătoria șamanului și vizitele sale la spirite, spre deosebire de posedare, unde se întâmplă invers, adică cel posedat este vizitat de spirite.

Este atât de simplu? Bineînțeles că nu! Șamanii au fost adesea descriși ca fiind „șamanizați” și posedați. Eliade insistă asupra faptului că „principala funcție a șamanului din Asia Centrală și de Nord este vindecarea magică” și că „călătoria sa” este mijlocul radical de a realiza acest lucru. „Posedarea” sa de către spiritul său protector este doar un aspect al acestui lucru! În numeroasele cazuri menționate, se pare că în Asia este posibilă o coexistență între subiectul aflat în transă și spiritul posesor, în timp ce situația este cu totul alta în Africa, unde entitatea spirituală tinde să ia locul sufletului subiectului.

În ceea ce privește „nodul de paradoxuri” asociat șamanismului, Roberte Hamayon subliniază că „*concentrarea asupra punctului comun constant al «călătoriei» sale printre «spirite» este cu atât mai importantă cu cât toate celelalte aspecte ale șamanismului apar în forme paradoxale și variabile*”.

(Hamayon R., *Pour en finir avec la transe et l'extase dans l'étude du chamanisme*. Etudes mongoles et sibériennes, variations chamaniques, cahier 26, Paris, 1995, 155-190).

Cu toate acestea, în ceea ce privește tema „călătoriei”, este important să fim circumspecți. În cele din urmă, dincolo de metafora nomadismului simpatic al sufletului în drumul său către „spirite”, către cine sau ce călătorește șamanul?

Este, desigur, propria conștiință a șamanului care, sub efectul halucinogenelor sau al altor tehnici de transă, se schimbă și, prin urmare, își modifică percepția asupra realității. S-ar putea spune că o schimbare a câmpurilor conștiinței este urmată de o schimbare a nivelurilor realității. În timp ce lumea laică este situată în vizibil și tangibil și suferă de măsurat (de unde și domnia cantității), lumea spiritelor este situată în invizibil și intangibil, într-un fel în afara spațialității sau, în orice caz, în afara spațiului care poate fi cercetat (motiv pentru care natura „contactului” și cea a unei anumite stări de conștiință nu pot fi disociate).

Din acest moment, călătoria șamanului nu este o călătorie în timp cronologic, ci mai degrabă o rememorare a arhetipurilor surprinse în lumea imaterială a „imaginarului”.

Cerurile și iadurile în care ar trebui să meargă șamanul nu au mai multă realitate fizică decât propria sa mișcare. Logica corpurilor nu este logica sufletelor. A afirma, pe de o parte, că sufletul șamanului este cel care face călătoria și, pe de altă parte, a insinua că acesta ar traversa spațiul-timp comun este ca și cum te-ai aștepta ca un text de pe suprafața unei pagini să caute o ieșire pe aceeași pagină pentru a intra într-un volum tridimensional, fără niciun rezultat. Contactul cu „spiritele” înseamnă depășirea tridimensionalității. Iată de ce acest contact nu mai este definit de ceea ce este real și obiectiv, ci de ceea ce este hiper-real și subtil. Această hiper-realitate nu trebuie confundată cu imaginarul. Norma „imaginarului” ia în considerare sensibilul, în sensul că imaginarul este sesizat prin transparență; există, prin urmare, un du-te-vino posibil între aceste două dimensiuni pe care o anumită privire le discriminează și le conectează în funcție de capacitatea sa de a îngheța realul sau, dimpotrivă, de a elibera din el ceea ce este „doar subînțeles”.

În orice caz, va fi dificil să facem o distincție clară între șamanii care sunt „posedați” și cei

care „șamanizează”, din moment ce atât de multe relatări par să susțină un fel de simbioză între cele două experiențe, cu excepția cazului în care un element nou ne permite să clarificăm diferența. Iar diferența poate fi înțeleasă doar dacă luăm în considerare ceea ce am numit genul mixt al transei șamanice. Șamanul este posedat de spiritele care îl animă, dar, în același timp, „nu le este supus”. **Această putere asupra transei sale îl caracterizează pe șaman, în timp ce, invers, neputința în raport cu transa sa îl caracterizează pe pacientul posedat**.

Pentru a duce analiza un pas mai departe, aș putea spune că conținutul semantic al stării modificate de conștiință este același pentru șaman și posedat, că este fie o vizită a spiritelor, fie o călătorie „imaginară” [pentru a folosi expresia lui Corbin] în universul spiritelor, cu aceleași teme recurente care fac aluzie la *tabu*, vină, boală, vindecare și extaz.

În cele din urmă, nu contează dacă vizităm genii sau dacă aceștia își stabilesc reședința permanentă în casele noastre. În ambele situații, ceea ce conștiința experimentează este posesia. Ceea ce contează este să știm ce poate face șamanul și ce nu poate face persoana posedată. În primul caz, șamanul este capabil să aplice o logică autonomă materialului subtil, cu alte cuvinte, să îl pună în formă, să stabilească o legătură de cauzalitate care este de natură să satisfacă (sau să nemulțumească) „pacienții”, pe scurt, să facă o călătorie în invizibil coerentă pentru participantul la transă. În cel de-al doilea caz, pacientul este el însuși formatat de același material subtil și are nevoie de un decodor, de un *hermeneut*, pentru a interpreta mesajele spiritelor pe care cei neinițiați ar fi greu să le înțeleagă.

Ce înseamnă „coborârea” în cele trei regnuri ale naturii dincolo de metafora vie și fraza poetică? Pentru gândirea șamanică, universul este o succesiune de lumi, de la cele mai subtile la cele mai grosiere, fiecare nivel superior funcționând ca un arhetip al nivelului inferior de sub el. Imaginea luminii și a oglinzilor este adesea evocată.

Lumina originară a cărei emanație se exprimă în cascade de lumină care devin din ce în ce mai puțin intense cu cât se îndepărtează de sursă, în reflexii, „oglindă pe oglindă”, fiecare lume nouă care apare nefiind altceva decât proiecția celei care a precedat-o și simbolul său corespunzător. Dacă omul este proiecția unei realități mai subtile la care se referă (lumea îngerului), animalul este cel al omului. În acest fel, abordarea șamanică vede animalul mult mai mult ca manifestarea unei forțe interioare proiectate, o componentă intrinsecă a personalității, decât ca o formă obiectivă independentă de structura omului.

Animalele, plantele și mineralele, ca „conștiințe și forțe” ale regnului inferior, participă în măsura lor la conștiința antropologică. ”Descendența” nu înseamnă altceva decât a intra în contact cu aceste forțe, a le experimenta pentru a le cunoaște și a ne cunoaște astfel pe noi înșine.

Pornind de la „materialul” inițiatic al structurii noastre, transcriu două exemple interesante: în primul rând, pasajul în care o fată cu sensibilitate șamanică trăiește o transă în timpul căreia își întâlnește animalul *totem* și, în al doilea rând, cel al unui bărbat aflat în a cincea zi de inițiere într-o peșteră, care își cunoaște animalele:

Cinghetti. Deșertul mauritan 12.12. 2004. Inițierea lui Nicole.

Mă aflu în albia unui ***wadi****, în a cincea zi singur în liniștea deșertului. Este o zi ciudată. Meditez mult; apoi cad într-o gaură în timp, soarele se mișcă cu o viteză extremă, apoi îngheață, indefinit de nemișcat. Conștiința mea de veghe și-a pierdut reperele. Nu sunt înspăimântat. Un fel de privire neutră observă din interior un proces care pare să nu-mi mai aparțină. În corpul meu se aude zgomotul unui camion și scârțâitul a opt uși care se închid... Îmi bate inima și abia mai pot respira. Mă holbez la soarele roșu și fierbinte și deodată se întâmplă ceva nebunesc: îl văd pe înger deschizând cele opt uși una după alta și aud două ciori ciripind... Trec prin ușă și devin cioară. Apoi zbor la castel, apoi la oazele cu tamariscuri, la nomazii și la fântână; în depărtare, de cealaltă parte, e o vale purpurie*

presărată cu cămile albe, e strălucitor. Mă întorc la salteaua mea, cu dinții încleștați, cu măruntaiele amorțite, cu toți mușchii dureroși. Nimic nu s-a mișcat în afară de soare, a cărui traiectorie pe cer și-a reluat cursul. Am rămas fără pantofi... Dar ce pantofi aveam eu când am plecat? Văd lăcustele roșii zburând în fața mea și cred că au aripi de zână.

Peștera pustnicului, Bramois 2007. Inițierea lui Roger, ziua a cincea.
Sus-numitul și-a dat un nou nume: Lancelot.

După ce se anunțase cu o zi înainte, șarpele a îmbrățișat toată ziua măruntaiele lui Lancelot. După ce a încercat să se lupte cu el în diferite moduri, față în față, cu viclenia sa, cu dialogul său și cu invitația de a merge să vadă în altă parte, nimic nu a funcționat, iar Lancelot a trebuit să-și depășească suferința pentru a-și onora ziua. Dar ce putea el să facă pentru a onora această zi? Nu putea nici măcar să se privească în oglindă sau să se laude cu arme și blazon în fața voastră sau a oricărei alte adunări.

Nefiind conștient de prezența dumneavoastră în jurul său, această uscăciune i-a secat inima și s-a afundat în plictiseală. Blocat, pietrificat în corpul său, el era sursa plictiselii sale, a întregii plictiseli din lume. Provocarea vieții lui se deschidea aici. Rănit până în măduva oaselor, cu o ultimă explozie de energie, a invocat Vulturul, a urlat ca Lupii voștri și a avertizat Hiena.

Imediat a auzit strigătul Vulturului răspunzându-i. Și deodată a văzut unul, apoi altul rotindu-se deasupra lui cu o măreție lentă. Din acel moment, un sentiment de seninătate s-a așternut peste el și s-a regăsit în pielea bătrânului înțelept, necunoscut și ignorat. Atunci a văzut frumusețea naturii sale, căldura soarelui, a făcut trei pași de dans, și-a cântat tot repertoriul și s-a împrietenit cu Dumnezeu, ceea ce l-a făcut să râdă în hohote ore în șir.

În această seară, fântâna vieții curge, cu Vulturul, Lupul și Hiena întronate pe platforma sa.

Transa de inițiere

„*Inițierea, care reprezintă descoperirea unei noi stări de conștiință și învățarea diferitelor modalități de a ajunge la ea și de a o părăsi, este o experiență unică care nu se va mai repeta niciodată și care duce la o modificare definitivă a persoanei tale în relațiile sale cu sine, cu divinitatea și cu societatea. Odată ce ați fost inițiați, această schimbare este permanentă*”.

(Gilbert Rouget. *La musique et la transe*. Gallimard. Paris. 1990. p. 89)

Contrar multor autori, nu cred că transa inițiatică poate fi guvernată de modul pasiv, ci mai degrabă de modul mixt. Inițiatul nu este un neofit. El s-a obișnuit cu un ascetism prescris, trăiește experiența ceremonială a transei într-un cadru spațio-temporal codificat, integrează miturile și riturile comunității sale sub conducerea unui maestru, a unui guru, a unui lanț inițiatic obligatoriu (*tariqâ*).

Prin urmare, relația inițiatului (ego-ul său) cu transa inițiatică este similară cu cea a șamanului: el este posedat și, într-un fel, este capabil să își controleze posesia. Dacă nu ar fi așa, intoxicarea sa ar fi guvernată exclusiv de modul pasiv și, prin urmare, s-ar putea spune că este un caz de posesiune *djinnopatică*.

În toate cazurile în care o persoană atinge un grad de existență care îi conferă un nou statut în raport cu sacrul, există inițierea sau posibilitatea inițierii. Aceasta se referă la moartea simbolică a persoanei respective, un fel de „viață de mormânt, stadiul fetal și întoarcerea la animalitate". Renăscând după această etapă de disoluție, adeptul ia contact cu o nouă sensibilitate și cu o altă lume. Moartea inițiatică a lui Pierre-Antoine în deșertul Sahara, după a zecea zi de inițiere, este descrisă elocvent în relatarea sa; Pierre-Antoine este educator în instituția noastră și a trecut prin principalele inițieri din sistemul nostru.

S-ar putea să-mi lipsească întotdeauna cuvântul-cheie la sfârșitul acestei experiențe. În ciuda interpretării rezonabile sau nerezonabile pe care mi-am propus-o, un văl de incertitudine a planat de atunci asupra acestui moment. Până la acea clipă atât de lungă în care imposibilul a convergent, noaptea a fost de obicei frumoasă și senină, impregnată de o liniște stelară. Știam foarte puține despre circumstanțele exacte ale întoarcerii mele la semenii mei după acest sejur inițiatic, dar această ultimă noapte în deșert a fost colorată de o bucurie intimă. Esențialul părea să fi fost atins și prietenul meu berber era acum binevenit. Cu toate acestea, odihna pe care o revendicasem pe bună dreptate mi-a fost brusc răpită de acțiunea obscură a unei treziri violente și nedorite.

M-am trezit (sau mai degrabă nu m-am mai trezit!) gâfâind deasupra a ceea ce fusese locul meu de odihnă. Nu mai eram „eu" și nu mai eram „eul" nimănui. Toate simțurile au fugit de mine. Puținul din mine care rămăsese regreta amarnic că totul fusese un coșmar. Nu mai exista nici asemănător, nici diferit, nici cine sau ce! Încetul cu încetul, vedeam cum vernisajul care mă făcea ceea ce eram se dilua. Am încercat cu disperare să prind câteva frânturi dintr-un trecut cunoscut, fără mai mult succes decât cele ale unui viitor proiectat. Nu mai eram persoana care nu voi fi niciodată. Mă simțeam ca o clepsidră găurită care își pierde nisipul... o hemoragie sângeroasă a timpului în eternitate.

Îmi amintesc că eram în poziție fetală, incapabilă să mă ridic. Privirea mea fixată pe mâinile unor oameni anonimi. A trebuit să retușez, fir cu fir, pânza rațională care permitea ego-ului să se reconstituie. Am readus amintirile la codurile lor. Am găsit o soție și două fiice pe care a trebuit să le numesc din nou. Ele aveau un nume, eu aveam un nume pe care l-am pus la loc în acest puzzle împrăștiat.

Mâinile mele, până atunci inutile, au fost capabile să apuce un pumn de nisip. Senzațiile mi-au revenit. Un mic vânt înghețat mi-a spus că timpul s-a întors. Reușisem să părăsesc o cetate sau o pierdusem pentru totdeauna?

Care este relația dintre inițiere și transă?

O serie de autori care s-au ocupat de acest subiect au observat că toate experiențele inițiatice, prin pătrunderea pe care o fac în substanța lumii, modifică percepția normală a conștiinței de veghe. În funcție de caracteristicile particulare ale unei anumite inițieri, anumite câmpuri de conștiință dezvoltă o inteligibilitate și o coloratură emoțională cel puțin speciale. Prin urmare, există o echivalență între transă și inițiere sau, mai degrabă, fiecărui moment inițiatic îi corespunde o anumită stare de transă și viceversa, definind într-un anumit fel natura „termenilor stabiliți cu spiritele".

Pentru lumea tradițională, să repetăm, inițierea nu este doar despre predare, ci despre reînnoirea individului. Este o renaștere. Pe de o parte, este necesară trecerea de la adolescență la vârsta adultă, cu toate realizările funcționale pe care aceasta le implică; pe de altă parte, și mai fundamental, este necesară trecerea de la o stare profană la dimensiunea sacrului.

Trebuie să clarific ce înțeleg prin termenul „tradițional". Acesta provoacă adesea o anumită reticență, deoarece pare a fi „încărcat" cu o anumită ideologie. Nici înlocuirea lui cu „primitiv" nu pare corectă. Acest din urmă termen este imediat (și inconștient) măsurat cu etalonul evoluționismului și considerat ca ceva de valoare mai mică... învechit. A spune „lumea antică" se referă cu siguranță la o cronologie, dar deschide și ușa către tot felul de interpretări. Este veche pentru că este veche și uzată? Ne referim la o antichitate ca la o origine de care este legată lumea nouă? Sau, dimpotrivă, față de care lumea nouă nu are nicio legătură. Nu mai are ea nicio consistență?

Eu aplic termenul „tradițional" mai ales civilizațiilor care împărtășeau (și încă mai împărtășesc, foarte anecdotic) o relație specifică, calitativă, cu timpul.

Am avut multe ocazii să experimentez această distorsionare a timpului cronologic în

favoarea timpului „imaginar” în contextul terapiei noastre. Unul dintre testele de inițiere oferite persoanelor supuse „cercetării” în instituția noastră constă în a petrece o noapte singur în pădure și a implora o viziune. După parcurgerea unui anumit ritual, persoana în cauză părăsește cortul de pe proprietatea noastră la lăsarea serii și pleacă în noapte spre un loc desemnat, revenind a doua zi în zori la cortul unde o așteaptă „bătrânii”. Înainte de sosirea „inițiatului”, fiecare „bătrân”, după ce își pune pipa pe inimă, rostește un cuvânt de adevăr.

În circumstanțele de față, care servesc la ilustrarea acestui timp calitativ despre care vorbim, unul dintre „bătrâni” a rostit aceste cuvinte: „Pana zboară în sus, în jos, în adânc și în larg și nu găsește nicio mână care să o primească”. Câteva clipe mai târziu, tânărul a intrat în coliba lor; ținea o pană în mână și le-a spus brusc că nu avusese nicio viziune, că singurul **prodigiu** pe care îl experimentase fusese această pană care zbura pe cer și se întorcea brusc, luând o direcție precisă și aterizând în mâna sa.

L-am întrebat: „La ce oră a fost asta? „Era în zori?

El nu știe. Știe doar, și citează cuvintele „bătrânului” fără să le fi auzit: „Pana zboară în sus, în jos, adânc și larg, și a găsit o mână care să o primească”.

Compresia timpului și a spațiului! Sincronicitatea! Cei doi operatori în aceeași lucrare!

Este cert că există două procese inițiatice de natură diferită în viața omului tradițional, unul articulând trecerile între epocile vieții, celălalt efectuând o transformare ontologică mai radicală, încercând să mute centrul de greutate de la profan la axa sacrului (acesta din urmă fiind tocmai lumea supranaturalului, „profundă și invizibilă”).

Metamorfoza este însoțită de o ruptură cu viața infantilă și de o sacralizare treptată a modurilor vegetative, senzoriale și inteligibile ale sufletului, care în ideologia indo-europeană iau forma celor trei funcții (țăran, războinic, magician) neobosit studiate de G. Dumézil. Într-un articol intitulat „*Inițierile grecești și ideologia indo-europeană*” (1982), Dominique Briquel afirmă că:

> *„nu lipsesc indicii care să sugereze că riturile de trecere care marcau intrarea tinerilor în viața adultă au fost concepute inițial dintr-o perspectivă trifuncțională. Scopul acestei pregătiri rituale a tinerilor greci era de a-i transforma în bărbați compleți*”.
>
> (Briquet D., Initiations grecques et idéologie indo-européenne,
> în: Annales, Armand Colin. N 371, mai-iunie. Paris. 1982)

Inițierea pubertară

Inițierea pubertară este însoțită în mod regulat de dezvăluirea „anumitor secrete” despre lumea de dincolo și de dobândirea de noi simboluri, un fel de cheie eficientă care deschide ușile către invizibil. Starea de natură este astfel depășită; prin intermediul unei noi culturi simbolice, adolescentul are acces la o altă lume. Aceasta este lumea sacrului, care este și lumea „bărbaților” în perspectiva arhaică. Dacă inițiatul este circumcis, dacă i se taie un deget, dacă este tatuat sau dacă i se scoate un dinte, înseamnă că ființa sa scapă de acum înainte de simpla necesitate factuală a naturii și că poartă de acum înainte „pecetea” unei „participări la ceea ce este altceva”.

Dar această ruptură este de fapt o nouă integrare. Persoana care, prin frică sau incapacitate, este incapabilă să o provoace, nu este considerată umană; ea rămâne profană și, din moment ce nu se referă la niciun arhetip transcendent, ea nu mai face parte din condiția umană: ea nu este nimic!

Participarea la o nouă ordine în momentul inițierii este excelent ilustrată prin exemplul inițierilor grecești, cele ale *criptidei* spartane sau ale *efebiei* ateniene și, în special, cea a tânărului cretan la sfârșitul *harpagé*-ului (inițierii) său care a durat câteva luni în afara orașului.

Din nou, scopul inițierii din perspectivă trifuncțională este de a face din adolescent un om deplin, adică „drept și virtuos, un bun soldat și un bun producător”, cu alte cuvinte, pentru a respecta terminologia trifuncțională, un avocat-magician, un luptător și un țăran desăvârșit. La sfârșitul experienței sale inițiatice, tânărul primește de la „iubitul” său (eraste) un bou, haine de război și o cupă. H. Jeanmaire a subliniat importanța acestei practici în procesul de inițiere cretană,

unde „tânărul *eromen*, acum membru al societății Kleinoi” primește trei obiecte ordonate funcțional ca semn al noului său statut:

- Boul ca dovadă simbolică a armonizării țăranului.
- Îmbrăcămintea de război a armatei regulate hoplite ca atestare simbolică a armonizării războinicului.
- Cupa ca atestare simbolică a armonizării avocatului-magician.

În context indo-european, doar regelui îi sunt atribuite astfel de obiecte (regii sciți, indieni sau irlandezi), care semnifică realizarea celor trei funcții într-o singură ființă. Desigur, *eromenul* cretan nu este un rege, dar la sfârșitul procesului său inițiatic, înainte de a fi integrat în grupul de elită al Kleinoi, „el este prezentat, dacă nu ca rege, prin poziția socială care îi revine, cel puțin prin calitățile de care a dat dovadă și care sunt armonios distribuite în funcție de cele trei funcții, ca un «om complet»”.

Ce presupune *harpagé* (inițierea)? Ea se bazează pe trei funcții, prima referitoare la „zei”, a doua la război și a treia la practicile legate de sexualitate și de subzistența materială.

Întregul proces este guvernat de un principiu de inversiune. După cum subliniază A. Van Gennep, „trecerea de la copilărie la vârsta adultă este marcată și pregătită nu de o anticipare a maturității, ci de o trecere prin altceva, printr-un fel de lume răsturnată, o anti-societate”.

Principiul inversării

În ceea ce privește funcția militară, am remarcat diferența dintre *crăișor* și *efeb* și combatantul normal din orașele lor respective.

Primii, spre deosebire de armata regulată a hopliților, sunt solitari, marginalizați geografic. În timp ce aceștia din urmă luptau „în grup” în mediul rural, ei se antrenau în munți, în cele mai aspre condiții climaterice. Puțin înarmați, purtând doar un pumnal, tactica lor de război se baza pe viclenie și ascundere, evitând lumina zilei și preferând noaptea pentru a-și ataca victimele. După o asceză războinică de câteva luni, în timpul căreia valorile prehopliților par a fi inversate în raport cu cele ale hopliților și cu comportamentul standard pe care orașul îl așteaptă de la soldații săi, tânărul își încheie pregătirea și primește uniforma militară, ca semn al reintegrării sale în rândurile normalității.

În același timp, are loc o regularizare similară a celei de-a treia funcții: devenind hoplit, *efebul* se afirmă și ca producător și procreator. Adultul coincide cu căsătoria și războiul. În Sparta, căsătoria era obligatorie pentru soldații lacedemonieni obișnuiți. În Creta, căsătoria a luat forma unei ceremonii colective oficiale pentru o întreagă categorie de vârstă care dobândise statutul de cetățeni cu drepturi depline, cei care apărau orașul ca hopliți, acum căsătoriți și procreatori.

În contextul cretan, *eraste*-ul este cel care îi prezintă tânărului cu a cărui amantă a fost noua sa ținută de război de hopliți, confirmându-și astfel noua heterosexualitate de bărbat căsătorit.

Tot în legătură cu cea de-a treia funcție, dacă există inversiune în sexualitate, există și inversiune în alimentație, celălalt aspect al acestei funcții.

În timpul *harpage*, tânărul cretan vânează. În timpul celor două luni pe care le petrece în pădure sau în munți, hrana sa constă exclusiv din ceea ce a vânat. În mod clar, vânătoarea este o activitate de *harpage*, în sensul că se desfășoară în afara orașului, în afara normei domestice, în sălbăticie și la marginea societății. Timp de două luni, viitorul hoplit se transformă într-un om al pădurii.

În ceea ce privește modul în care mănâncă în timpul inițierii, *efebul* devine, de asemenea, un outsider în raport cu orașul. Aici intervine din nou principiul inversiunii. După aceste două luni de inițiere în singurătate, *efebul* se întoarce acasă pentru a fi sărbătorit cum se cuvine. Pentru a marca această ocazie, este sacrificat un bou, o carne care simbolizează revenirea la un consum normal, care nu mai face trimitere la „sălbăticie”, ci la un simbol al domesticității, boul de crescătorie fiind în contrast cu vânatul.

Principiul inversiunii se aplică și primei funcții? H. Jeanmaire povestește cu perspicacitate o luptă rituală pe care unii ar fi atribuit-o celei de-a doua funcții, dar pe care el însuși o plasează sub semnul primei funcții. Tinerii încearcă să fure brânza oferită ca sacrificiu pe altarul lui Artemis Orthia din Sparta. Acesta este un contra-rit, o inversare a ceea ce cere ceremonia de cult. „Efebul se aproprie prin violență de ceea ce este oferit divinității: avem un anti-sacrificiu". Nu este prea exagerat să facem o legătură între acest anti-sacrificiu al *efebilor* și cazul licantropiilor arcadieni.

Aici, victima este un copil. Sacrificiul este transformat în sacrilegiu. Cu licantropia, ne aflăm într-un domeniu care privește îndeaproape inițierea juvenilă. S-au stabilit legături între *criptide* și licantropie și s-a constatat că „licantropia în Arcadia reprezenta o formă de inițiere la capătul căreia tânărul dobândea capacități excepționale".

Antisacrificiul, și chiar sacrilegiul, fac deci parte din principiul inversării funcției primare. La sfârșitul *harpagé*-ului, noul hoplit sacrifică un bou lui Zeus: și aici, ritualul convențional cerut de cetate revine la normal.

În continuare, întocmesc un tabel referitor la principiul inversiunii, integrând toate diferențele observate între cele două grupuri: cel al cetățeanului deplin după inițiere și cel al *efebului* în timpul inițierii, înțelegându-se că acesta din urmă trăiește întregul proces sub o modificare a câmpurilor de conștiință.

Ce putem concluziona în afară de faptul că, desigur, valorile cetățeanului deplin exprimate în acest tabel și cele ale *efebului* în timpul inițierii sunt antitetice. Primele stabilesc ordinea regularității, cele din urmă pe cea a neregularității. Totuși, ceea ce trebuie subliniat (și ceea ce majoritatea autorilor nu au văzut sau, cel puțin, nu au considerat important să sublinieze) este „starea de slăbiciune" sau „*ensauvagement*/însuflețire" în care este cufundat *efebul* în timpul *harpage*-ului. Acestea corespund unei stări de transă asemănătoare cu „furia", „*Wut*" sau „*Menos*" eroului. Singurătatea, supraviețuirea în pădure, vânătoarea de sânge negru, crima, sexualitatea ambiguă, sacrilegiul - toți acești parametri sunt de natură să dinamizeze o tonalitate psihică specială care conduce la o stare de transă inițiatică, o modificare a câmpului de conștiință „inversat", față de cel al cetățeanului integrat.

Întrebarea crucială pe care o pune inversiunea este următoarea: „De ce adoptarea modului de neregularitate și contravaloare în timpul *harpage*-ului, întărește regularitatea și valoarea la sfârșitul aceluiași *harpage*?" Ceea ce se leagă de ideea universal împărtășită că „este același zeu care provoacă boala și același zeu care vindecă", că aceeași energie se manifestă în polaritate + sau - în funcție de strategia utilizată!

Principiul inversiunii	
Ordinul de regularitate Cetățean cu drepturi depline după inițiere	Ordine de neregularitate Efebul în timpul inițierii
Prima funcție - ceremonie religioasă obișnuită - sacrificarea unui bou lui Zeus	- anti-sacrificiu - licantropie - sacrilegiu
A doua funcție - hopliți în armata regulată - armament convențional - strategia de luptă în teren și în grup - loialitate, onoare - apărarea orașului	- luptător singuratic - armament redus - strategie de luptă de gherilă în păduri și munți - ambuscadă - viclenie, înșelăciune - atacă oamenii din oraș
A treia funcție - heterosexualitate + reproducere - consumul de carne de crescătorie - fermier	- homosexualitate (eraste, eromen) - consumul de vânat - vânător

O observație referitoare la *harpagé*-ul cretan descris mai sus este că tipul de „desfrâu" inițiatic trăit de efebii lor pe o perioadă de două luni este analog cu tipul de viață marginalizată trăită de copiii din zona modernă. Există o diferență esențială între cele două categorii: tinerii din Sparta sau din Creta sunt adolescenți aleși cu grijă, al căror parcurs existențial s-a dovedit a fi consistent și demn de laudă ; doar răsturnarea cerută de *harpagé* îi obligă să experimenteze pentru scurt timp vicisitudinile zonei. Pe de altă parte, în situația delincventului toxicoman, guvernat întotdeauna de același principiu al inversării, acesta va trece printr-o perioadă de normalizare în timpul inițierii sale, conformându-se valorilor orașului în vederea reintegrării sale. Această idee fundamentală a fost reluată în instituția noastră, care a restructurat riturile de trecere pentru adolescenți și adulți.

(Citește „*l'Archer Blanc*" P.Y. Albrecht și J. Zermatten)

Inițierea magică

În timp ce forța magică este protejată de tabuuri pentru a evita murdărirea și a se proteja astfel de ghinion, ea este manipulată de magician pentru a-și vindeca și a-și ajuta semenii. Astfel, trebuie să acceptăm ambivalența *numinos*-ului: este la fel de periculos pe cât este de puternic. Pe de o parte, aduce „impuritate" oricui depășește tabu-ul fără o pregătire prealabilă; pe de altă parte, conferă putere magică inițiatului care acceptă contactul său. Pentru a face acest lucru, inițiatul trebuie să părăsească „lumea" și să intre în lumea neobișnuitului și a anormalului, o lume care se dezintegrează pentru muritorii obișnuiți.

Asociez șamanul și *medicine-man*-ul cu magicianul, precum și cu vrăjitorul sau descântătorul. Deși rolurile lor sociale sunt diferite, puterea magică pe care o exercită, orientată antitetic, provine din aceeași sursă.

În sfârșit, calitățile magicianului sunt similare cu cele ale *tabu*-ului. Ceea ce scapă normei simbolizează în același timp ceea ce amenință echilibrul condiției umane. Prin *tabu*-uri, umanitatea se protejează, prin magie, magicianul o folosește în bine... și în rău, vrăjitorul.

Dacă, pentru efebul atenian, *harpage*-ul său în singurătate îl plonja și în ceva neobișnuit și într-un context neregulat, în afara orașului, deci și în afara unei anumite condiții umane, scopul inițierii era totuși, după această perioadă de două luni, de a-l reintegra în lumea oamenilor (din moment ce inițiatul fusese în contact temporar cu „numenul", nu avea el și rolul, la întoarcerea sa, de a regenera orașul? , ca fulgerul magnetizând pământul într-un câmp). Inițierea magicianului îl rupe definitiv de ordinea obișnuită și îl leagă de lumea puterilor invizibile. Această ruptură este adesea simbolizată prin uciderea viitorului magician de către corpul inițiator.

Tăierea corpului, deschiderea stomacului și înlocuirea organelor, diverse răni, măcelărire, otrăvire, decapare, străpungere cu pumnale etc. sunt obișnuite în timpul inițierii și acestea sunt, cel puțin, încercările pe care postulantul pretinde că le-a trecut.

De asemenea, inițierea unui magician implică adesea schimbarea numelui și dobândirea unei noi limbi și a unor noi haine. Această ucidere simbolică a magicianului, deși îl „face să uite trecutul" și soarta normei, nu se oprește aici. De exemplu, îi permite șamanului să survoleze un nou spațiu... Spațiul cosmologic al cerurilor, al lumii subterane și al adâncurilor mării, precum și spațiul microscopic din interiorul elementelor însele.

Magicianul face o punte între infinit de mare și infinit de mic, aducând uneori de la acesta din urmă mesaje pentru lumea de la mijloc: lumea omenirii. Se spune că viitorul șaman urcă la cer în timpul inițierii sale pentru a învăța despre farmacopee. Uneori, însuși maestrul inițiator este cel care îl urcă pe neofit în cer și îi introduce în corp câțiva „șerpi curcubeu" și cristale de cuarț.

Relatez mai jos povestea inițierii lui Marie. Marie este om de știință și farmacist. În timpul acestei experiențe „din altă lume", ea învață despre sine și despre plantele sale într-un mod surprinzător de intim, asemănător cu cel trăit de o personalitate șamanică.

Deșertul mauritan și calvarul șamanic:

28/11/09

Dimineața devreme, Marie a fost chemată la calvar. S-a alăturat micii sale caravane, care o aștepta în spatele unei frumoase dune. Cerul era acoperit de nori, dar dintr-o dată o fereastră triunghiulară s-a deschis și o mică cărare luminată a urcat printre nori. Marie a fost încântată de această primire din cer. „Mă invită să călătoresc prin univers”, se gândea ea, în acest vast univers avea și dorința de a intra în propriul ei univers, în plantele ei, cum obișnuia să spună maestrul ei. Marie era calmă, chiar și măgărușii erau tăcuți, știa foarte bine că testul se va desfășura conform voinței EI.

Înduioșată de despărțirea de nobilii nomazi ai deșertului, mica ei caravană a pornit însoțită de un înger care a dus-o sub un frumos salcâm. Vântul cânta în copaci și păsărelele o întâmpinau cu melodiile lor. Salcâmul sub care s-a refugiat i-a oferit chiar și lemne.

Apoi Maria și-a construit templul. În mijloc, ea a găsit o piatră prețioasă aproape în formă de piramidă; „altarul meu”, și-a spus ea, și a așezat Excalibur și toiagul lui Esculap în pământ. Pereții templului erau de lumină pură, cu o cupolă transparentă, iar la vest exista o mică deschidere unde Simba, leul ei, stătea de veghe.

Marie s-a odihnit și, când soarele a ajuns la zenit, a practicat ritualul ceaiului verde, al rugăciunilor și al cântecelor. Apoi s-a pus pe treabă, în ciuda oboselii pe care o simțea după lunga călătorie din spatele ei. A aliniat toți măgărușii și a început antrenamentul.

29/11/09

După o noapte lungă și un somn adânc, Maria s-a trezit; era speriată pentru că templul ei fusese invadat de iederă și de plante otrăvitoare, sufocante.

Calendula s-a ascuns în spatele altarului pentru a nu fi strangulată. Maria l-a căutat pe Excalibur și a început să își curețe templul. A tăiat toate plantele invazive, a scos toate rădăcinile și când micii monștri de pe cer au mâncat toți norii pentru a face loc luminii sale pline, Maria și-a terminat treaba predând soarelui tot ce scosese. Maria a luat-o pe Calendula în brațe, fericită că a salvat-o. Apoi a început să cânte și să se roage.

Marie a stabilit ritmul zilei și a început să intre în contact cu lumea naturală din jurul ei, această vale atât de frumoasă, cu toți salcâmii ei și iarba dansând în vânt. Își lăsa sufletul să călătorească de la un copac la altul și uneori până la Abdelnûr, cavalerul inimii ei, și nomazii deșertului, iar din când în când primea vizita păsărelelor care îi împărtășeau cântecul.

Imagini pe cer
Când făceam Kata

Puțin mai târziu, un vultur a înconjurat templul ei.

Seara, Maria a aprins un foc și a pus în el toate plantele care o invadaseră de atâta timp. A plâns și s-a rugat Domnului să ardă tot ceea ce a sufocat-o, strangulat-o și otrăvit-o. Apoi s-a simțit calmă și ușoară.

30/11/09

Mary s-a trezit în zori pentru ritual și meditație. Dintr-o dată a observat o ușă mică lângă altar. Ușa semăna cu cea care se deschisese la luna nouă, dar mai mică și chiar mai ruginită. Marie abia a reușit să o deschidă, iar mirosul îngrozitor de apă învechită aproape că a doborât-o. Era o scară care cobora într-un fel de catacombă.

Ea a coborât cu o lumânare. Apa îi ajungea până la glezne. A găsit un canal de scurgere, dar era blocat de rădăcinile plantelor. Marie s-a apucat să o curețe. Puțin câte puțin, a descoperit o catacombă minunată. În mijloc era o cupolă rotundă susținută de doisprezece stâlpi, iar sub această cupolă era o fântână adâncă pe care stăteau două personaje, o femeie și un tânăr. Femeia era îmbrăcată în albastru ***ciel****, iar bărbatul în alb.*

După ce Maria a curățat centrul, a descoperit în spatele fiecărui stâlp o mică capelă rotundă, iar fiecare dintre cele douăsprezece capele era decorată cu o plantă diferită. Era un loc atât de minunat încât Maria nu s-a putut abține să nu cadă în genunchi în semn de recunoștință. Când a venit să purifice ultima capelă, a găsit o inimă de aur, decorată pe o

parte cu o floare radiantă asemănătoare cu Calendula și pe cealaltă cu pietre prețioase și perle. Inima avea o deschidere ca și cum ar fi vrut să primească ceva. „Când inima cea mare se va deschide”, i-a spus maestrul Mariei în timp ce pleca „atunci vei vedea”.

A fost nevoie de 54 de ani pentru ca Mary să înțeleagă că viața nu este o bătrână rea care vrea să o pună la încercare constant, ci că ea este iubire.

1/12/09

În timpul nopții, Maria a aprins templul ei și catacomba cu multe lumânări. În lumina blândă a acestor lumânări, ea și-a dat seama că mai erau încă multe lucruri de curățat și de reînnoit.

Dimineața devreme a fost trezită de cântecul unei păsări, a ascultat-o pentru o clipă, apoi s-a ridicat pentru ritualul și meditația ei și, după o masă bună, s-a apucat din nou de treabă; dar își dădea seama că nu o putea face singură. A cerut ajutorul cerului și al îngerilor. Într-o clipă, Maria îl chemase pe Teodor, stăpânul personalului ei. Împreună au coborât în catacombă și Maria i-a arătat ce găsise. „Sapă în operele tuturor marilor terapeuți și îi vei putea chema, dar sapă”, a spus el.

Calendula, Arnica, Chamomilla, Rosa canina, Lavanda, Valériana, Helléborus niger, Hyoscyamus, Aconitum, Digitalis purp, Echinacea, Euphrasia.

Cântecul păsărilor
În marele tău gol
Care e plin de viață
Cântec de pasăre
Moment de calm
De seninătate
În curând
Te voi părăsi
Deșert, mare prieten
Frumusețea ta
Și dragostea ta
Va rămâne
În inima mea pentru totdeauna
Mulțumesc

2/12/09

În noaptea lunii pline, lui Marie îi era greu să adoarmă. Foamea îi ciugulea stomacul ca niște șoricei și trebuia să o liniștească cu câteva alune. Și-a amintit ce-i spusese omul din catacombe: „ca să cobori și ca să urci, trebuie să fii ușoară, ești încă prea grea, uită-te bine la mâncarea ta, te face prea obosită”.

Mary s-a trezit în timp ce păsările cântau, măgărușii ei erau un pic confuzi după noapte. S-a pus să facă câteva exerciții pentru a se calma. Apoi a modelat pământul care îi fusese dat. Era o muncă veselă, mai ales că păsările o vizitau în templul ei în timp ce lucra. Seninătatea și calmul s-au instalat în mica ei lume și în inima ei.

3/12/09

În timpul nopții, Maria s-a dus să ude florile mici din grădina de lângă templul ei. Brusc, Egotroz a atacat-o din spate. Marie a luat Excalibur și cu o lovitură puternică a spart carapacea invizibilă a lui Egotroz, care a fost obligat să se predea acolo unde îi era locul. El „își strângea pumnii în buzunar” și a strâns din dinți, dar pentru moment era sub control.

Dimineața, acolo unde cochilia fusese spartă, crescuseră trandafirii și, la răsăritul soarelui, florile răspândeau un parfum amețitor prin templu.

Viața în templu a continuat în liniște, rugându-se, cântând și dansând pentru acest pământ și pentru toate ființele.

4/12/09

O ultimă luptă cu Egotroz și apoi Maria l-a dus în Rai. El o atacase întotdeauna noaptea, dar ea nu-l putea vedea cu carapacea pe el.

Acum noaptea era liniștită și tăcută.

Pregătirea ascetică

Ce se întâmplă cu asceza în timpul inițierii magice? În general, asceza pare să fie omniprezentă în acest context, implicând posturi, retrageri și exerciții de tot felul. La Toba-Pilaga din Gran Chaco, omul care urmează inițierea se retrage în singurătate pentru a primi de la spiritul său secretele magiei; în această perioadă, el mănâncă numai carne crudă și urechi de câine, șarpe sau broască. Unii, ca în Guiana Olandeză, țin post pe toată durata inițierii, bând doar suc de tutun. La indienii americani, se afirmă în mod explicit că este vorba de o „viziune" care este căutată prin diverse forme de asceză. În ceea ce-i privește pe eschimoși, Rasmussen declară că „*cu cât postești mai des, cu atât devii mai capabil să vezi ceea ce este un mister pentru ceilalți oameni*".

Dacă toate aceste rituri ascetice contribuie la a face din magician o ființă „aparte" în comunitatea sa [și la fel se întâmplă și cu efebul în perioada sa inițiatică] prin simplul fapt că gestionarea celei de-a treia funcții (hrană, habitat, sexualitate) este similară cu cea a „sălbaticului", trebuie să admitem că „a fi aparte" nu este suficient pentru a justifica toată această sistematizare inițiatică în jurul șamanului-magician (ca și în jurul efebului) dacă nu intervine un motiv mai radical.

Asceza trebuie înțeleasă ca o tehnică de transă, plasând subiectul într-o stare psiho-pneumatică favorabilă modificărilor câmpurilor de conștiință, care fac posibilă „călătoria șamanică" prin vise, viziuni sau alte fenomene tranzitive, și deci contactul dorit cu spiritele.

Ceea ce este cert în legătură cu acest tip de inițiere este că transa „scoate" efectiv magicianul din câmpul de conștiință obișnuit și îl proiectează în alte forme ale aceleiași conștiințe, în care persoana în cauză intră în contact cu alte lumi, infra sau supraumane, pe scurt cu *numinosul*.

Acest contact, prin transa inițiatică, dă naștere unui fenomen pe care mulți autori l-au numit „metamorfoză". În Europa medievală, vrăjitoarele aveau puterea de a se transforma în broaște, lupi sau bufnițe. În Grecia arhaică, darul licantropiei permitea unor oameni să se transforme în lupi. Virgil a atribuit capacitatea de a se transforma în mistreț, tigru, dragon sau leoaică ghicitorului Proteus. Printre apași, vracii se transformau în coioți.

Locuitorii insulelor Trobriand cred că vrăjitoarele lor pot emite o dublură a lor, invizibilă atunci când doresc, dar care poate lua și forma unei păsări de noapte. Printre thongas, vrăjitoarele „baloyi" au capacitatea de a se dubla în timp ce dorm.

În alte situații, magicianul nu își schimbă corpul, ci trăiește în simbioză cu ceva non-uman: plantă, animal, mineral, spirit etc. Plantele, așa cum am văzut în povestea de inițiere a Mariei, de exemplu.

Ceea ce trebuie să reținem despre aceste numeroase situații, care ar putea fi multiplicate la infinit, este următorul lucru: magicianul, prin propria sa inițiere, se rupe de „norma obișnuitului" pentru a intra în lumea neobișnuitului și a sălbaticului. Pentru a face acest lucru, el trece peste anumite *tabuuri* (incest, omucidere, alimentație, sacrilegiu, habitat etc.) și, prin practicarea ascezei, produce o schimbare în câmpul său de conștiință. Datorită acestui fapt, se stabilește un contact cu „*numinosul*". Datorită legilor simpatiei care funcționează la acest nivel, el participă acum la puterile lumilor cu care este în vibrație.

Inițierea trifuncțională

Cercetătorul sufi Martin Lings scrie:

„Inițierea era, de asemenea, considerată necesară pentru îndeplinirea oricărei funcții - sacră, regală, cavalerească - care presupunea ca titularul ei să fie pe deplin uman, adică un mediator între cer și pământ, la fel cum era și pentru practicarea unei arte sau a unei meserii, cum ar fi zidăria - care, în virtutea simbolismului său, își putea găsi locul pe calea tainelor. Prin inițiere, novicele dobândește un nou patrimoniu spiritual”.

(Lings M. *Un saint musulman du XX*” siècle, Seuil, Paris, 1990, p. 80)

1. În primul rând, în ceea ce privește profesia sacerdotală – regal - cavaleresc - profesional, trebuie subliniat faptul că aceste funcții diferite fac ecou diferitelor ordine sociale pe care le putem identifica în istorie. În India, *brâhmanul* este cel care își asumă funcția legată de autoritatea spirituală, în timp ce *khsatriya* reprezintă nobilimea războinică, *vaiçya* valorile burgheziei și *cûdra* activitățile manuale ale muncitorului. Iranienii au un sistem similar bazat pe cele patru *pishtra* ale Domnilor Focului – *athreva* - războinicii - *rathaestha* - capii de familie - *vâstriya* - *fshuyant* - și muncitorii - *hûti*. Ar trebui să ne amintim, de asemenea, structura societală a Evului Mediu european, cu clerul, nobilimea, burghezia și șerbii.

Quadripartiția este uneori înlocuită de o tripartiție, fie pentru că nobilimea combină elementele războinice și spirituale, fie pentru că burghezia și „șerbii” sunt identificați într-un nou concept, cel de „muncitor”, corespunzător celei de-a treia funcții. Probabil la aceasta se referă tripartiția nordică în *jarls, karls* și *troells* și tripartiția elină în *eupatrides, geomores* și *demiurges*.

Dar înainte de a structura statul sau orașul, această tripartiție se găsește în suflet, care servește drept model pentru tripartițiile externe: castele, categoriile sociale și structurile arhitecturale ale unui oraș medieval, de exemplu. Și pentru că se află în primul rând în suflet, această tripartiție este esențială și prezentă „organic” în orice societate tradițională, care modelează dezvoltarea structurilor sale societale, cognitive și magice, războinice și productive pe aceste virtuți tripartite imanente în suflet, identificate cu funcțiile cunoașterii, curajului și temperanței.

Platon scrie pe această temă în *Republica*:

„Din moment ce există trei funcții în suflet, este evident pentru mine că există, de asemenea, trei tipuri de plăcere, fiecare dintre ele fiind specifică uneia dintre aceste funcții.... Una dintre aceste funcții, am spus, este cea prin care omul dobândește cunoștințe; alta este cea prin care arde de ardoare; în ceea ce o privește pe a treia, am numit-o dorință, din cauza intensității dorințelor legate de mâncare, de băutură și de tot ceea ce însoțește aceste dorințe; evident, de asemenea, îndrăgostit de bogăție, deoarece bogăția este principalul mijloc de realizare a acestor tipuri de dorințe... Dar, am continuat eu, nu sunt acestea, în plus, principii de acțiune în suflete, aceasta din urmă în ceea ce privește anumiți oameni, în timp ce în ceea ce-i privește pe alții va fi una dintre aceste alte două funcții, din întâmplare?... Tocmai de aceea pornim și noi de la trei specii fundamentale de oameni: prietenul înțelepciunii, prietenul triumfului, prietenul câștigului”.

Vorbind despre inițierea pubertară, am făcut aluzie la scopul unei inițieri referitoare la tânărul cretan pe cale de a deveni un cetățean obișnuit: aceasta îi cerea adolescentului să devină în același timp „drept și virtuos, un bun soldat și un bun producător”, armonizarea acestor trei funcții acordându-i titlul de rege, adică recunoașterea de a fi devenit un om complet, *„pentru că în el fiecare dintre funcțiile sale îndeplinește rolul care îi revine, atât în raport cu autoritatea, cât și în raport cu supunerea!„* (Platon, IV, 443). Îndeplinirea propriului rol? La nivelul cetății, aceasta înseamnă că înțeleptul filosof trebuie să se ocupe de cunoaștere și să fie pilotul acesteia, că războinicul trebuie să o apere cu curajul și strategiile sale, iar țăranul trebuie să îi asigure prosperitatea prin fertilitatea recoltelor sale. Fiecare clasă avea nu numai o funcție specifică, ci și un comportament specific și, mai ales, o inițiere: una pentru *sacerdotes*, una pentru *milites* și una pentru *quirites*.

„ Furia ” ca transă eroică

Povestea mitică pune accentul pe o activitate misterioasă care induce mai multe forme de transă și este guvernată de inițiere: „Furia”. Furia nu este la îndemâna oricui și este prezent în individ doar prin destin sau prin bunăvoința zeilor. Cei care o pot obține se supun unei asceze dificile care implică strategii misterioase pentru a face ca această energie prodigioasă să fie eficientă la momentul potrivit. Dar acest lucru presupune și stăpânirea ei, „îmbrăcarea în luptă și dezbrăcarea de ea în viața normală”. Despre aceasta este vorba în inițiere.

Într-adevăr, ce pot face protagoniștii primei funcții - șamanul, ghicitorul, sibila - fără această „Furie” care provoacă în ei „călătoria”, oracolul, clarviziunea poetică și divinația? Cum pot cei care îndeplinesc a doua funcție să învingă pe câmpul de luptă fără frenezia orbitoare dată de aceeași forță numită „**Wut**” de germani, „**Odhr**” de scandinavi sau „**Menos**” de greci, o forță asemănătoare cu flacăra unui vulcan sau cu valurile furioase ale oceanului?

Și ce pot face actorii celei de-a treia funcții, agricultorul, producătorul, dacă intoxicările periodice legate de droguri și sex nu zguduie și „mobilizează rezerva invizibilă de vitalitate, punând-o în serviciul permanent al brazdei, grajdului sau patului nupțial”?

Aceste câteva reflecții asupra „Furiei” și a inițierii care decurge din ea pot fi aplicate într-un domeniu mai larg decât doar societatea indo-europeană.

Observațiile lui Dumézil în această privință sunt lipsite de ambiguitate.

> „*Etnografia, familiarizându-ne cu această noțiune, a demonstrat importanța sa extraordinară, tiranică, în societățile - polineziene și pieilor roșii în special - comparabile ca nivel și formă cu cea a indo-europenilor. Putem fi siguri că indo-europenii, la fel ca Kwakiutl sau Maori, practicau ritualuri de inițiere pentru toate funcțiile sociale, pentru preoție, pentru armată, pentru creștere și agricultură, dar și pentru meserii, și nu doar unul pentru fiecare funcție, ci o serie de ritualuri aprofundate peste tot, din ce în ce mai secrete, din ce în ce mai puternice, cu eflorescențe laterale și legături neașteptate între diferitele funcții*”.

2. Revenind la citatul lui M. Lings, se precizează că inițierea necesară pentru îndeplinirea fiecărei funcții „presupune ca titularul acesteia să fie integral uman, adică să fie un mediator între cer și pământ...”. A fi „integral uman” nu înseamnă a fi acest „om complet”, acest „rege”, pe care adolescentul cretan era rugat să îl devină în urma *harpagé*-ului (inițierii) său.

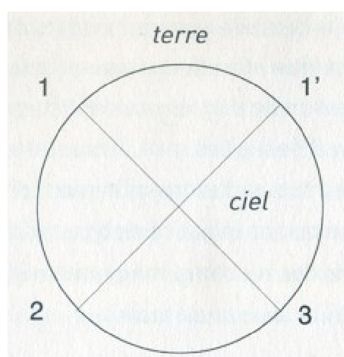
Dificultatea constă însă în aceasta: cum, realizând funcția inerentă naturii sale, poate individul - într-un fel, datorită „eflorescențelor laterale și conexiunilor neașteptate între diferitele funcții” - să le realizeze pe toate și să devină fie „omul complet” al cretanilor, fie „omul primordial” (**al-insân al-qadîm**) al sufismului, fie „omul adevărat” al taoismului?

Fiecare dintre aceste funcții, exaltate prin inițiere, înflorește ca o cale particulară de la circumferință (pământ) spre centru (cer). Pe calea inițierii, în calitate de „mediator între cer și pământ”, individul își dezvoltă toate posibilitățile naturii sale funcționale și ale „stării umane considerate în ansamblul său”. De exemplu, prin atingerea stării de războinic până la perfecțiune, inițiatul atinge o integralitate care reunește toate funcțiile. Cum poate fi realizat acest lucru? Dacă drumul ales este, la începutul circumferinței, clar diferențiat de celelalte drumuri, este evident că, cu cât acest prim drum se apropie mai mult de centru, cu atât mai mic este decalajul dintre celelalte drumuri. Cu alte cuvinte, „eflorescențele laterale” se multiplică și fiecare cale, prin această apropiere progresivă, își sporește relația cu celelalte. În cele din urmă, calea aleasă se condensează la sfârșit, adică în centrul circumferinței, în toate celelalte, aceasta devenind baza unei „noi eredități spirituale”, o sinteză funcțională, în același timp centrul unui plan (paradisul terestru al lui Dante) și axa verticală care traversează toate lumile.

Din acest punct, unde „omul complet” (individualitatea umană) este realizat, inițiatul poate porni pe această axă verticală (cerul) care îl conduce la realizarea unor stări supraindividuale, din ce în ce mai puțin condiționate, până la termenul necondiționat desemnat de diferitele tradiții drept

„mântuire”, „eliberare finală”, „identitate supremă” etc. Aici, inițiatul atinge paradisul celest al lui Dante; el este „omul universal” (**al-insân at-kâmil**) al unui anumit sufism după Ibn 'Arabî, „omul transcendent” al taoismului, „omul realizat” al budismului.

Diagrama inițierilor „trifuncționale”



a. Funcțiile de pe circumferință [pământ] sunt ordonate ierarhic în raport cu conținutul lor: cunoaștere - acțiune - productivitate.

Prima funcție bipartită	1. autoritate magică și ordine neregulată: magician, preot 1'. autoritate juridică și ordin regulat: jurist
A doua funcție	2. Arta războiului: războinicul
A treia funcție	3. arta productivității: țăran, agricultor

b. Pe circumferință (pământ), nu există o demarcație absolută între funcții. Un anumit individ își va avea centrul de greutate în „starea de războinic”, dar nimic nu-l împiedică să aibă și o anumită afinitate cu funcția vecină. Totul este o chestiune de grade. La început, chiar dacă inițierile sunt tipizate, ele sunt trăite și realizate efectiv cu variații infinit de diverse de către inițiați; atât de mult încât o inițiere de tip militar, de exemplu, poate deschide „câmpuri magice” cuiva care are deja o anumită afinitate cu acest câmp.

c. Prin serii „inițiatice” aprofundate, funcțiile tind să se unifice la limită (cerul).

d. Centrul planului realizează toate posibilitățile umane (sinteza funcțiilor). Privit de sus, el este, de asemenea, o axă verticală în jurul căreia gravitează toate lumile. Realizarea inițiatică face ca centrul individualității (inima) să coincidă cu axa tuturor lumilor.

e. Deși inițierea trifuncțională pare să implice două procese diferite, unul conducând la „omul adevărat” și celălalt la „omul transcendent”, ea nu constă în două tipuri diferite de inițiere, ci corespunde mai degrabă gradelor aceleiași inițieri, vizând, pe de o parte, o realizare integrală conform posibilităților oferite de „natura” unui anumit individ și, pe de altă parte, pornind de la aceasta, o realizare care privește „supranatura” în raport cu același individ.

Seria inițiatică în profunzime și centrul unui plan care realizează toate posibilitățile umane.

Jacques a avut o intuiție admirabilă a acestui lucru prin „imaginea templului” pe care o construia în timpul inițierii sale în deșert. La sfârșitul experienței, Jacques și-a descoperit vocația antropologică în conformitate cu tripartiția: el va fi templier!

Trebuie remarcat faptul că Jacques era și un om de știință, cu un doctorat în fizică, care nu putea fi suspectat *a priori* de a fi un visător blând sau de a avea o minte irațională: aceasta pentru a sublinia importanța acestui moment inițiatic în ceea ce privește apariția unei alte realități.

Retragerea sa inițiatică solo a durat 6 zile și s-a desfășurat în marea singurătate a deșertului mauritan.

Deșertul 2009 și viziunea templului

În această dimineață m-am întâlnit din nou cu maestrul care mi-a dat numele Abdenour. După ce a verificat de trei ori dacă mintea mea era calmă, mi-a spus că este timpul să îi părăsesc pe cei zece tovarăși ai mei; m-a îndrumat spre peisajul pustiu din centrul muntelui, un teren infertil în care crește doar gorun. Acolo m-am instalat într-un templu și am închis ușile spre nord, est, sud și vest pentru a trăi o retragere de șase zile.

Pe peretele sudic, am scris inițialele fiecăruia dintre cei 10 însoțitori, fără de care nu m-aș fi aflat aici, și pentru a le mulțumi, m-am rugat pentru fiecare dintre ei. Căutându-mi templul în această dimineață, am găsit rămășițele unui animal sub un copac, ca și cum mi-ar fi amintit că și eu a trebuit să renunț la o parte din ființa mea aici.

Sunt calm, nu știu ce îmi va da EL, dar sunt la fel de încrezător ca aceste două păsări care vin să ciugulească la picioarele mele. Deșertul le poate hrăni, și eu la fel. Ele au o atmosferă pe care eu trebuie să o cultiv.

Am avut câteva îndoieli noaptea trecută când s-a întunecat, îndoieli recurente. Ce fac aici, în acest templu? Fac un film departe de căsuța mea de paie? Grupul de pelerini m-a purtat, m-a locuit, dar aici, singur în acest templu, sunt locuit doar de mine însumi; „și de mine" a adăugat Domnul meu! Și totuși știu că Tu mă vrei aici. Am simțit că mâinile Tale erau pe mâinile mele după ultima încercare.

Mi-a fost și un pic teamă de zgomotele nopții cu care nu eram obișnuit. Mi-am dat seama că erau doar 3 dromaderi, care, la fel ca mine, părăsiseră grupul în căutare de hrană.

În această dimineață, în jurul meu este liniște, nici o adiere de vânt. Înăuntrul meu, totul este calm, dar nu liniște.

Maestrul meu mi-a apărut încă o dată pentru a-mi spune că drumul meu îmi cere ca, în timpul acestei șederi, să avansez rapid în construcția templului și să caut calea spre adâncuri. Am început această construcție. Am vrut să fie atât un templu, cât și o fortăreață. Mi-a plăcut să ridic cele 4 ziduri. Dar, pentru moment, este imposibil să mergeți mai departe. Trebuie să se consolideze înainte de a putea fi amenajate. Cât despre această cale spre adâncuri, am zărit ușa. Se află în centrul templului în construcție, dar nu am reușit încă să ridic trapa care dă acces în adâncurile mele. Tot ce pot face acum este să mă rog Domnului să-mi dea cheia, puterea și curajul.

Am avut cel mai ciudat sentiment în această dimineață. Ca și cum timpul ar fi stat în loc. Am consultat în zadar cadranul solar din templu, așteptând ora de plină zi pentru a mă așeza și a-mi hrăni muntele... Dar iată că a sosit ora amiezii solare! Abdenour nu a uitat că este necesar să efectuăm ritualurile pentru a face loc liniștii inimii. Mulțumesc pentru mâncare.

Acest templu a fost doar o schiță, un șantier în desfășurare care a progresat bine. Structura este gata, dar știu că nu voi putea merge mai departe până nu voi deschide trapa care ar trebui să deschidă o cale spre nu știu ce.

Copilul pe care l-am eliberat din închisoarea sa a apărut în fața mea. "Nu pune obstacole în calea a ceea ce poți face", mi-a spus el. "Curajul va veni odată cu voința. Parola de la trapă este formată dintr-o dublă voință".

Eu nu prea înțelegeam. L-am rugat să-mi dea parola, dar de îndată ce am pus întrebarea, am înțeles cheia:

„Vreau ceea ce vrea Domnul meu".

Încă o dată mi-am dat seama că totul este simplu, trebuie doar să spui DA.

Tot ce trebuie să faceți este să spuneți DA. Mi-am amintit aceste cuvinte din dialoguri: „Adevărata libertate este să spui DA LUI, altfel ești un sclav”. Tot ce trebuie să faci este să spui DA: „I-ai spus DA stăpânului tău și știu că ai vorbit serios, dar pentru a fi adevărat trebuie să îmi spui DA și MIE. Nu are rost să ai fantezii cu trapa ta sau să-ți schimbi camera până nu o faci. ”

Noaptea trecută, de fiecare dată când spuneam DA, o voce venea din spatele meu și spunea „Ești sigur? Cunosc cele două mâini ale LUI, cea care te liniștește și cea care te trece prin calvar, iar aceasta mă face să ezit. Tot ce trebuie să fac pentru moment este să ucid vocea care spune „Ești sigur” și să mă pun din nou în cele două mâini ale LUI. Copilul a reapărut și mi-a spus: „Este simplu, doar redescoperă «da»-ul copilăriei tale”.

Am început să mă rog, să meditez în fața trapei circulare și am repetat o rugăciune foarte simplă: „Da, Doamne”, sperând că EL va fi atent și că va accepta.

Meditația mea era departe de a fi silențioasă. Gândurile mele făceau la fel de mult zgomot ca muștele care mă atacau. Am închis ochii și mi-am ținut rugăciunea cu răbdarea furnicilor de lângă mine, care transportă grăunte cu grăunte de nisip pentru a-și face casă. Fiecare rugăciune era un grăunte de rugăciune.

O ușă s-a deschis. În spatele meu, am simțit ca o coloană de foc sau de lumină care se ridica spre cer, iar în fața mea, întinse spre mine cele două mâini ale lui Dumnezeu, cea care este focul și cea care este iubirea. Le-am întins și eu pe ale mele, plin de emoție, am vărsat câteva lacrimi și am deschis din nou ochii. Ce a fost asta? Nu știu ce a fost! M-am gândit la ce pusese Jung pe frontonul ușii de la intrare în casa lui. „Invocat sau nu, Dumnezeu este prezent”. Ușa era deschisă, dar cele patru mâini nu se strânseseră. Știu că în fiecare zi va trebui să mai spun acel DA. Am promis că o voi face.

A venit noaptea, cerul era întunecat, norii absorbeau lumina stelelor. Am adormit, nu știu pentru cât timp. Noaptea era neagră, și negru era sufletul meu.

Cineva a deschis trapa din centrul templului și m-a invitat să cobor pe o scară. Nimic din ceea ce îmi imaginam; niciun monstru. Doar întuneric și o oglindă în fața mea în care mă puteam vedea. Această imagine a dispărut și a fost înlocuită de întruchiparea gândurilor mele; acestea erau întunecate. - A apărut un bătrân care se sprijinea pe un baston și căuta un loc unde să se odihnească. - A apărut un alt bărbat, așezat într-un fotoliu, înconjurat de plăcerile vieții. Acest confort părea să fie suficient pentru el. - Apoi a apărut o maimuță tânără care zâmbea când era mângâiată și se revolta când era atacată. - Apoi două femei care plângeau. Știam eu cum să le iubesc? - Apoi a apărut imaginea mașinii de care nu preluasem controlul, lăsându-mă să conduc în loc să mă afirm ca bărbat. - A apărut un bărbat plin de mândrie, iar eu am strigat „nu, nu sunt așa”, „un pic”, a răspuns oglinda.

Abdenour făcuse odată pace cu viața sa trecută. În acea noapte, el a trecut de la confruntarea cu viața sa la confruntarea cu umbrele sale.

O lumină a apărut deasupra oglinzii pentru a lumina acea veche zicală: Cunoaște-te pe tine însuți.

Mi-am dat seama că prima mea viziune a fântânii a fost doar pentru a cere un miracol - prea ușor - a trebuit să învăț să trăiesc în deplină conștiință a ceea ce eram și să continui să lucrez zilnic. Am părăsit acea peșteră și am ieșit la lumina zilei - Cerul era încă gri, dar, încetul cu încetul, pacea s-a întors. Soarele a apărut în spatele norilor.
Îți mulțumesc, Doamne. Fie ca această nouă zi să fie profitabilă pentru mine să slujesc.

Ieri, cerul era la unison cu inima lui. Cerul se deschisese și soarele strălucea. În această dimineață, era gri, ca și cum i-ar fi amintit lui Abdenour că trebuie să se înarmeze pentru a trece peste momentele dificile. Noaptea fusese un pic scurtă. Eros chiar îi făcuse cu ochiul pentru a-i spune că și el își aștepta transformarea.

Puțin obosit, Abdenour s-a odihnit un pic mai mult decât de obicei. Simțindu-se din nou în formă, și-a îndeplinit ritualurile zilnice. Într-un foc mai puternic decât de obicei, cu ajutorul deșeurilor sale, a ars ce mai rămăsese din frica și îndoiala din el. Ardea, de asemenea, toate gândurile inutile din ziua și noaptea precedentă, poate la fel de numeroase ca spinii de pe salcâmul din apropierea templului.

Din aceste vise, Abdenour înțelesese că trebuia să abandoneze acea parte din el care ezita pe cale și găsea o mie de scuze. În acest fel, cu ajutorul marelui topograf, putea să pună noile fundații ale casei sale.

De asemenea, trebuia să fie rapid. Dar cum trenul nu exista încă, îi va propune maestrului, cu care urma să se întâlnească mâine, să nu mai rătăcească prin Bretania și să meargă în cel mai apropiat port, Lorient, unde va găsi o barcă pentru această lume arabă în care trebuia să găsească hrană nouă. Înainte de a pleca, dacă maestrul îi permitea, ar fi deschis ultima ușă a templului său.

De asemenea, dorea să ia cu el o amintire a acestui loc și a promisiunilor sale. Într-o sferă care tocmai fusese terminată, a pus puțin nisip din acel loc, a închis-o și apoi a scris de două ori DA pe suprafața ei. O va lua cu el ca o amintire a ceea ce va trebui să trăiască în fiecare zi.

Abdenour știa care este calea lui, o cale pe care o intuise în fața celor 7 oameni adormiți. Voia să fie templier, o combinație între preotul care voia să devină în copilărie și războinicul pe care trebuia să îl întărească.

A lăsat ușa templului care îl tenta închisă pentru a se întoarce și a continuat să sape ușa spre est.

Mistere mari și mici

Unii autori au identificat inițierile cu „mistere” și le-au plasat în două categorii principale interdependente: „marile mistere” și „misterele minore”. „Misterele”, deși împrumutate din antichitatea greacă, sunt de fapt de aplicare generală.

Potrivit lui René Guenon, „micile mistere cuprind tot ceea ce se referă la dezvoltarea posibilităților stării umane în totalitatea sa”, iar perfecțiunea acestei stări este considerată în mod tradițional ca fiind restaurarea „stării primordiale”.

„Marile mistere se referă la realizarea stărilor supraumane”, scrie același autor.

În general, grecii numeau mistere anumite ceremonii, în timpul cărora adepților li se arătau episoade secrete din viața zeilor, prin ritualuri misterioase și experiențe inițiatice uluitoare, capabile să transforme viața inițiaților și viziunea lor asupra lumii.

Au existat numeroase „mistere” în lumea elenistică (misterele Corybantes, Samothrace, Zeus Comyrios, Hecate, Dionysos etc.). Dar cele mai cunoscute au fost, fără îndoială, misterele de la Eleusis, la care se adaugă misterele lui Isis, care au avut o influență asupra primelor, și „misterele orfice”, a căror relație cu Egiptul este cunoscută de la Pitagora.

Scopul „misterelor” este fără echivoc, chiar dacă o „lege a tăcerii” ascunde ceea ce se petrecea efectiv în sanctuar. Unanimitatea mărturiilor din secolul al VI-lea î.Hr. până la sfârșitul păgânismului nu lasă nicio îndoială cu privire la ceea ce se urmărea în timpul ceremoniilor asociate cu Eleusis: era vorba de o formă de nemurire care urma să fie dobândită după moarte (sau chiar înainte?), acest proces inițiatic dezvăluind că ne aflăm aici într-un proces care vizează deja realizarea unor stări supranaturale.

Astfel, timp de zece secole, autori celebri au vorbit cu o singură voce pentru a confirma scopurile misterelor, păstrând în același timp o tăcere ermetică cu privire la experiența din interiorul sanctuarului. Și era ea transmisibilă? Geograful antic grec Strabon afirma că secretul misterelor ne dă o idee maiestuoasă despre divinitate și ne amintește de natura sa, care este ascunsă simțurilor noastre. Așadar, zeii nu se dăruiau muritorilor sub o formă vizibilă, ci mai degrabă printr-o experiență interioară, personală, în care fiecare inițiat, *myste* și *epopte* (primul și al doilea grad de inițiere legate de marile mistere) experimenta într-un mod „imaginar” hieroglifele, coborârile în Hades și descoperirea căii spre Champs-Elysées.

Ceremoniile de la Eleusis erau împărțite în două părți: dramele liturgice [*orgia*] și ritualurile de inițiere [*teletai*]. „Marile mistere” erau precedate de «micile mistere», acestea din urmă nefiind de fapt decât o pregătire pentru primele.

Dat fiind că misterele eleusine, pe lângă dramele liturgice, atribuie un rol capital inițierilor și dat fiind că scopul marilor mistere este de a obține stări magice și „supraumane” și că „micile mistere” sunt o pregătire pentru acestea pe „planurile umane”, ni se pare justificat să legăm în sfârșit toate tipurile de inițieri de mistere, așa cum a susținut René Guenon, precum speciile de genul lor; „Misterele minore” pot include toate inițierile puberale care sunt ele însele legate de trifuncționalitate, până la un anumit grad, și, de aici încolo, «misterele majore», care cuprind inițierile magice care se referă la prima funcție, precum și toate celelalte inițieri trifuncționale care au loc la niveluri «supraumane».

În concluzie, dacă comparăm transa inițiatică și transa chamanică, observăm analogii izbitoare: relația **ego**-ului cu transa, călătoria, moartea și reintegrarea și așa mai departe. Este, deci, cu adevărat necesar să facem două categorii distincte? Răspund afirmativ, subliniind aceste caracteristici diferențiale: pe de o parte, deși șamanul este întotdeauna un inițiat, acest lucru nu înseamnă că el este un șaman. În al doilea rând, șamanul are întotdeauna un rol social și terapeutic. Scopul acțiunii sale vizează în mod direct restabilirea sănătății celorlalți: bolnavii și posedații. Desigur, inițiatul urmărește, de asemenea, să își îmbunătățească „sănătatea generală”, adică armonia ființei sale, dar demersul său este înainte de toate personal. Indirect, prin carisma și „*baraka*” sa, el poate fi, de asemenea, capabil să aducă beneficii altora, dar acesta nu este obiectivul său principal.

Transa hermetică

De ce transa hermetică? De ce trebuie să adăugăm la modul mixt de transă această transă al cărei nume sugerează *arcanul* și misterul?

Pentru că există, mai ales în Africa de Nord, în frățiile sufi pe care am putut să le abordez, o categorie de transă care, prin specificitatea sa, depășește fie transa șamanică, fie transa inițiatică. După cum am văzut, deși există asemănări izbitoare între ultimele două transe, nu orice inițiat este neapărat un șaman, în timp ce un șaman este neapărat un inițiat. Dar orice șaman, la rândul său, dacă posedă o putere terapeutică, o strategie de călătorie simbolică intramentală, nu manifestă pentru aceasta o stăpânire operativă, extramentală asupra elementelor. Fie că, așa cum s-a afirmat, el este stăpânul focului, acesta rămâne într-un anumit sens metaforic și face parte din gama de simboluri care îi marchează itinerariul de transă. „Unii oameni fac aur în ei înșiși, alții sunt la fel de capabili să-l producă în exterior”, conform formulei hermetice.

În frăția Rahhaliyya de la sanctuarele Bouya Omar și Sidi Rahhal din Maroc, de exemplu, **chorfa** (urmașii sfântului) „terapeutică” se folosesc elemente foarte materialiste. Aici, maeștrii focului nu operează doar dintr-o perspectivă simbolică, ci sistematizează obiectiv (adică stăpânesc după bunul plac) utilizarea „temperaturilor ridicate” ca semne ale puterii **baraka** și terapeutice. În timpul ceremoniei zilnice a ceainicului, **chrif**-ul (descendenții sfântului) înghit apa clocotită, letală pentru orice ființă umană normal constituită, și o scuipă, răcită (puțin), asupra credincioșilor (printre care mă număram și eu) și *djinnopaților* (posedaților) veniți în căutarea **baraka**. Aceeași pricepere cu veninul, care dă imunitate împotriva mușcăturilor de viperă. Aceeași iscusință cu cuptorul. La anumite festivaluri, mulți martori au văzut un om în transă intrând într-un cuptor de pâine fierbinte, rămânând acolo câteva minute și ieșind rece.

La sanctuarul Bouya Omar din Maroc, ritualul șarpelui [**simm**] este instituționalizat și astăzi, iar cu puțin noroc (același noroc ca și cel care scrie aceste rânduri), în anumite zile poți vedea **chorfa** ronțăind vipere și scorpioni.

Toate aceste practici exuberante sunt, de asemenea, apanajul transei de posesie pasivă, după cum vom vedea, dar ne confruntăm aici și cu moduri distincte de transă, mixtă și pasivă, care utilizează artificii similare cu intenții diferite (**niya**) în scopuri diferite și care demonstrează din partea unor participanți o stăpânire ordonată și, dimpotrivă, din partea altora, o lipsă evidentă de control.

În locul termenului „fachiric”, folosit în general pentru acest tip de ispravă, prefer să folosesc termenul „ermetic”, care ne pune imediat pe urmele alchimistului, singura cale posibilă, după părerea mea, de a afla, de exemplu, de ce și cum sunt **chorfa** atât de rezistenți la temperaturi ridicate și la venin.

Am uitat prea multe: știința „suflurilor”, care este mai mult decât un „studiu de cabinet” implicând doar o abordare tehnico-intelectualistă, postulează, prin asemănările pe care le împărtășește cu transa, că aceasta poate fi clasificată în același gen de experiență. În plus, ea integrează în practica sa aproape toate temele trăite în diferitele stări modificate de conștiință: legătura cu supranaturalul, căderea și ascensiunea, fazele de transformare care implică intoxicații dizolvante urmate de coagulări bruște sau lente (*Solve și Coagula*), utilizarea substanțelor care dau dependență, utilizarea limbajului simbolic și a memoriei mitice, tehnica ultraprecisă a ritului pentru reușita operațiunilor, cunoașterea interioară și exterioară a naturii ființelor, renașterea „terapeutică” care armonizează corpul, inima și mintea.

Fundamentele lucrării hermetice

În ciuda dificultății *a priori* asociate cu scrierea simbolică a textelor alchimice, putem totuși înțelege că natura, contaminată de cădere, poate, cu ajutorul artei, să reintegreze starea de perfecțiune arhetipală care rezidă, nemanifestată, chiar în inima celor mai umile lucruri.

Limbajul hermetic indică, prin amestecul de genuri pe care le relatează, că căutarea se desfășoară pe mai multe planuri: pe vizibil și invizibil, pe grosier și subtil, pe înalt și jos, pe materie și spirit etc. Lucrarea alchimică se supune astfel legii concordanței sau analogiei, care susține că, în virtutea întrepătrunderii acestor planuri diferite, acționând asupra unuia se poate transforma celălalt. Lucrarea alchimică se supune, prin urmare, legii concordanței sau analogiei, care afirmă că, în virtutea întrepătrunderii acestor planuri diferite, acționând asupra unuia îl putem transforma pe celălalt și invers, cu singura condiție că se realizează o dublă lucrare, adică acțiunea conștientă aplicată unei anumite dimensiuni coincide cu aceeași acțiune conștientă aplicată analogului unui alt plan.

Astfel, de exemplu, atunci când alchimistul lucrează în jurul cuptoarelor sale, purificându-și sulful, mercurul și sarea, este în același timp sufletul, spiritul și corpul său pe care se pregătește să le transmute.

Simultaneitatea acestui dublu aspect a scăpat adesea comentatorilor care au insistat fie asupra aspectului „chimic”, fie asupra aspectului „psihologic” al științei regale, ignorând faptul că, pentru gândirea hermetică, totul poate influența orice altceva; nimic în univers nu este nesemnificativ, deoarece totul este conectat; din verigă în verigă urcăm în lanț; din simbol în simbol, din principiu în principiu, urcăm vertical spre arhetip. În felul lor, detaliile în sine prezintă viziunea esențelor și ne instruiesc în arhitectonica universului.

Adevărata alchimie a fost, în esență, o știință care a reunit ordinele teologică, cosmologică și psihologică, o cunoaștere sintetică care, în virtutea principiului analogiei care leagă macrocosmosul de microcosmos, a adus în mod organic experiența unirii între diferitele planuri ale ființei.

Arta hermetică constă astfel în trezirea memoriei simbolurilor, care sunt înțelese ca punți ce permit efectiv trecerea între dimensiunile ființei și, întrucât elementele cosmosului corespund celor ale omului, permutarea operativă a infinitului de mare în infinit de mic și invers, conform corespondențelor pe care arta le determină pentru a provoca metamorfoze. Este clar, deci, că hermetismul, ca și șamanismul și posedarea, provocând „treceri între dimensiunile ființei”, provoacă, de asemenea, în terminologie mai etnologică, treceri între natură și supranatural.

Dar, mai exact: de ce ar trebui ca alchimia să fie echivalată cu transa? Pentru că, pe lângă dobândirea de cunoștințe și tehnici, ea presupune o abordare experiențială, operativă, care modifică percepția noastră asupra lumii. Așadar, nu avem de-a face aici doar cu dimensiunea reflexivă sau intelectuală. Avem de-a face aici cu o modificare a percepției și, prin urmare, într-un fel, deja cu o modificare a stărilor de conștiință.

Ce are de spus Titus Burckhardt despre acest lucru?

*„Ea (alchimia) consideră interacțiunea puterilor psihice dintr-un punct de vedere pur cosmologic și tratează sufletul ca pe o „substanță” care trebuie purificată, dizolvată și recristalizată. Ea acționează ca o știință sau o artă a naturii, deoarece, pentru ea, toate stările de conștiință nu sunt decât aspecte ale unei singure tunici a „naturii” care cuprinde atât exteriorul, formele corporale sensibile, cât și interiorul, adică formele invizibile ale sufletului... În circumstanța [alchimică], inteligența mentală se oprește brusc... Discipolul este condus să experimenteze direct limitele rațiunii sale (**ratio**), pentru ca în cele din urmă, așa cum spune Geber despre experiența sa personală, să poată privi în interiorul său*”.

(Burckhardt T., Alchimia; sensul și imaginea ei despre lume.
Arche, Milano, 1979, pp. 27-31)

Pentru a face acest lucru, alchimistul trebuie să coboare „în pământul său”: munca *în negru*. Aceasta este urmată de lucrarea *în alb* și apoi de lucrarea *în roșu*. Această experiență liminară a pasajelor este trăită în stări modificate de conștiință, în transă. Transa hermetică este legată de modul mixt, precum cel al șamanului și al inițiatului, deoarece și aici există un amestec activ/pasiv al procesului. Luând toate lucrurile în considerare, artistul Marii Opere realizează în mod conștient această coborâre în subconștientul elementar; acest lucru necesită ceea ce tradiția numește „asceză hermetică”. Zi de zi, prin arta metodei sale, prompterul dezvoltă o conștiință „neutră” pe care o grefează pe conștiința sa de veghe. Aceasta constă într-o stăpânire voluntară a pasiunilor sale (care nu constă în reprimarea „dorinței”, ci în „călăuzirea” ei), a sentimentelor și a gândurilor, în vederea crizei trecerii: efortul său tinde să obțină, în măsura posibilului, dincolo de reprezentările și emoțiile lumești care modelează „eul”, o forță de neclintit, singura capabilă să reziste turbulențelor lucrului *în negru* și să evite naufragiul în indiferențierea întregului.

Ajuns în siguranță în centrul său, în inima sa (+), alchimistul efectuează *opera albă*; acolo, conștiința sa psihică își schimbă natura, iar oglinda inimii colectează imaginile arhetipurilor. *Albedoul*, albul exprimă starea de transă activă care, datorită accesului la o nouă stare de conștiință, suspendă „condiția umană” și restabilește memoria. Dar imaginea nu este încă asemănarea; pentru ca aceasta să aibă loc și să treacă de la speculativ la operațional (ca cineva care are o idee în cap și este capabil să și-o reprezinte liber, fără să se simtă într-o stare de creativitate în legătură cu aceasta), *sufleurul* se cufundă din nou în foc unde ultimele impurități sunt dizolvate în ceea ce hermetismul numește: *opera în roșu*.

Dar toate aceste operațiuni „personale” se desfășoară radical dintr-o perspectivă altruistă și terapeutică. Alchimistul medieval, Geber, vorbea despre „un medicament care vindecă toate metalele bolnave”. Ca toate artele sacre care conduc la realizarea unor stări de conștiință supraindividuale, alchimia se referă și la inițiere.

Prin călătoria în lumea elementară și spirituală pe care o implică, *transa hermetică* este strâns legată de *transa șamanică*. După cum am văzut, operativitatea sa este, în cele din urmă, cea care conferă specificitatea transei hermetice: ea se caracterizează prin ceea ce, în ochii noștri, trec drept „*prodigii*”, fenomene „miraculoase” și inexplicabile. Arta sa constă, de asemenea, în a face tangibile transmutațiile interioare, „sensibilizându-le” în mod eficace în exterior, ca semne ale unității dintre vizibilul și invizibilul aceleiași realități.

Maeștrii celor trei focuri

Revin acum la ceea ce am numit *maeștrii celor trei focuri*, pentru a ilustra mai bine particularitățile *transei hermetice*. La sfârșitul lungii sale călătorii inițiatice invizibile reglementate de ordinele și sfaturile sfinților din Tassaout, oferite prin intermediul viselor și viziunilor, **chrif rahhali** este confruntat cu proba propriu-zisă, cea care constă într-o zi în a apuca un ceainic, a duce gura fierbinte la buze și a bea conținutul fierbinte fără nicio consecință neplăcută. Această trecere la act este semnul de învestire a „ștampilei” acordate discipolului de către maestrul său. Într-adevăr, pentru ca inițierea să nu rămână la un stadiu teoretic, ideal, pentru ca operativitatea inițiatică să poată fi afirmată, este necesar ca experiența să se înscrie în „corp”. „Niciun inițiat nu pare să revendice o alianță de succes cu geniile cele mai „puternice” dacă nu este în măsură să aducă

dovada prin corp. Un semn lizibil al puterii?”, scrie B. Hell. Dacă miracolul nu pare *a priori* să mărturisească o spiritualitate eterică, ci pare mai degrabă să privească isprava omului de spectacol, rămâne faptul că acesta funcționează ca un revelator sigur, indicând stația pe care se află adeptul în evoluția sa, trecând de la grosier (**khatîf**) la subtil (**latîf**). Această idee a puterii asupra „elementelor”, cum ar fi mersul pe foc, înghițirea cărbunilor sau a otrăvii, intrarea într-un cuptor etc. este prezentă atât în cultele de posedare și ceremoniile șamanice, cât și în cadrul frățiilor sufi cele mai spirituale.

Lory, specialist în alchimie în islam, scrie despre acest subiect:

„Semnificația spirituală a unor astfel de acțiuni pare cu siguranță redusă; totuși, ele sunt un indiciu clar că spiritul este cel care își impune voința asupra corpului dens al misticului și că ordinea naturală încetează să mai fie constrângătoare pentru cei care urmează calea lui Dumnezeu”.

(Lory P., Alchimie et mystique en terre d'Islam,
Folio essais, Paris. 2003).

Criza **moqraj** urmează, în general, unei situații traumatizante pentru adept (umilință, vexare, transă violentă etc.). Când vine momentul, **chrif**-ul se supune unui impuls irezistibil de a bea pentru prima dată apă clocotită. Ordinul poate fi comunicat direct de către sfinții din Tassaout (teritoriul sacru) sub formă de vise sau viziuni, iar discipolul nu poate pune mâna pe **moqraj** decât atunci când fierbătorul „a devenit verde” și aburul care iese pe gură ia forma unui spic de porumb perfect alb. Același lucru este valabil și pentru șarpe: acesta nu poate fi „zdrobit” decât atunci când ia aspectul unui castravete. Cât despre admiterea în cuptor, aceasta coincide cu apariția unor siluete luminoase care îi semnalează adeptului că poate intra în cuptorul în flăcări. Uneori, însuși Bouya Omar, înconjurat de flăcări, este cel care îi apare discipolului.

Cu acest ultim semn de luminescență, putem remarca anumite corespondențe cu teurgia neoplatonică, relatată de Dodds:

*Spiritul este vizibil într-o formă **ignee** sau luminoasă intrând (**eiskrinomenon**) sau părăsind corpul mediumului; este vizibil operatorului (**tô theagôgounti**), mediumului (**tô dechomenô**), și uneori tuturor celor prezenți: acest ultim caz (**autopsia** lui Proclus) este, ni se spune, cel mai satisfăcător.... Aparițiile puteau fi informe (**atypôta**, **amorphôta**) sau să posede o formă (**tetupômena**, **memorphômena**); unul dintre oracolele lui Porfirie vorbește despre „focul pur al ființei comprimat în forme sacre (**typoi**)... Caracterul luminos care le este atribuit în mod regulat este, fără îndoială, legat de cultul „caldeean” (iranian) al focului; dar amintește și de **phôtagôgiai** din papirusuri...*

(Dodds. Les Grecs et l'irrationnel,
Champs Flammarion, Paris, 1959. 298)

În timpul anchetei mele la Bouya Omar, am avut norocul de a intervieva un **chrif** care a intrat în cuptor de trei ori până în prezent. Relatarea sa cu privire la „semnul” folosit pentru a intra în cuptor este extrem de importantă, având în vedere dificultatea extremă de a fi martor direct la acest ritual, care a devenit din ce în ce mai rar în zilele noastre. Acest bărbat mi-a spus că se numește Abdi Laziz Belfassi.

*Un prieten de-al meu mi-a spus într-un vis că urma să fac ceva important în timpul Miloud (festivalul Nașterii Profetului!). Am alergat la casa Shaykh-ului meu și când a deschis ușa am alergat în brațele lui și i-am cerut **taba'** pentru **al farran**. Maestrul mi-a dat permisiunea, dar m-a avertizat că nu pot intra în cuptor decât dacă văd pe cineva care m-a invitat. În timpul **hadrei** de Miloud, toată lumea era prezentă și chiar și guvernatorul era acolo. Am așteptat și nu am văzut pe nimeni făcându-mi semn să intru în cuptor. În anul următor, a fost același lucru. În al treilea an, în timp ce eram în **hâl** (stare de conștiință*

întârziată), o formă înconjurată de foc m-a chemat. M-am repezit înăuntru și tot ce am putut simți a fost cât de rece era locul. Am rămas acolo pentru o vreme (nu știu cât timp) și am ieșit cu pâinile, pe care le-am împărțit mulțimii. Îmi amintesc că toată lumea striga și că guvernatorul a venit în fugă să mă felicite. De atunci, m-am mai întors în cuptor de încă două ori. M-am căsătorit și de atunci nu am mai avut ***hâl*** *pentru ritualul de* ***al farran****.*

Aceeași alegere are loc și pentru practica **simm**-ului (șarpelui). Acest ritual al șarpelui, pe care îl includem în ceremonialul celor trei focuri deoarece veninul acționează ca un „foc interior”, se situează în ordinea frecvenței între ritualul **moqraj** (ceainic) și cel **al farran** (cuptor). În timp ce ritualul ceainicului are loc zilnic la Bouya Omar, ritualul șarpelui este mai puțin frecvent, iar ritualul cuptorului este foarte rar. Ceea ce este important de reținut este că principalii actori ai celor trei ritualuri erau șamani care primiseră toți **baraka** sfântului pentru a efectua aceste operațiuni prodigioase, că toți fuseseră inițiați și că această inițiere avea loc direct între părțile interesate și sfânt, fără intermediarul altor organisme.

Care este scopul acestor trei ritualuri? Care este scopul acestor exerciții spectaculoase și periculoase? Care sunt motivele lor? În primul rând, și acest lucru este menționat cel mai explicit de către persoanele intervievate, cele trei ritualuri sunt „prinzătoare” de **baraka**, destinate *djinnopaților.* Apa scuipată de Rahhali în timpul **hadrei** pe capul bolnavilor este curativă. La fel și otrava care „magnetizează” vindecătorul, dând fiecăruia dintre gesturile sale o putere taumaturgică. Același lucru este valabil și pentru cuptor.

La un nivel mai profund, controlul asupra elementelor este cel care îl consacră pe **chrif** ca mediator între natură și supranatural și face din el un maestru al **baraka**. Prin isprăvile sale, experimentate în corpul său, **chrif** devine, de asemenea, un „stăpân al adevărului”. Pentru ca adevărul să dobândească puterea sa transcendentă, nerelativă, el trebuie să vină de la zei și nu de la mediatorul însuși. Probele metamorfice oferite ca spectacol credincioșilor (incombustibilitate, invulnerabilitate etc.) atestă faptul că Moul Al-Taba' a depășit o limită a naturii umane, iar isprăvile sale confirmă că acest lucru a fost posibil doar printr-o alianță supraumană cu lumea de dincolo.

Shrif Moul Al-Taba', șaman și posedat, devine astfel un maestru medium prin care trece **baraka**, care, în sensul ei cel mai profund, este în esență un adevăr care vine „de sus” pentru cei „de jos”. Cu cât *prodigiozitatea* este mai mare, cu cât **baraka**-adevăr (cea a **chrif**-ului) este mai puțin personalizată, cu atât va fi mai sacră și va fi primită ca atare.

Ceremonialul „celor trei focuri” este așadar despre stăpânirea inițierii, menită să aducă o **baraka** care ar trebui să se reverse în superabundență asupra mulțimii de nefericiți. *Prodigioșii* „contribuie la eficiența simbolică a ritualului și sunt o rotiță în adeziunea colectivă”. Stăpânirea „celor trei focuri”, sau cel puțin a unuia dintre ele, merge mână în mână cu o stăpânire treptată de sine care corespunde, de asemenea, unei metamorfoze a persoanei, o trecere care se deschide spre apariția unui „om în picioare”, un maestru și un inițiat.

Transa mantică

Deși șamanul poate uneori să profețească, transa divinatorie sau mantică nu este scopul său principal. Transa mantică este o chestiune de specialiști, am putea spune, care își limitează acțiunea la a spune „adevărul” fie despre viitor, fie despre prezentul ascuns.

Știm că profetismul extatic a fost practicat în Fenicia din cele mai vechi timpuri și că regele hitit Mursili al II-lea s-a rugat să i se trimită un ghicitor care să îi dezvăluie „pentru ce păcat poporul a fost afectat de ciumă”. Pythia din Delphi, inspirată de Apollo, își rostea oracolele într-o stare de „entuziasm”, după cum menționează Plutarh. În alte domenii și în alte momente, putem cita alte câteva exemple pentru a face lumină asupra naturii specifice a acestei transe.

Am avut de mai multe ori ocazia să asist la exorcisme *hadra* (ceremoniale) în zaouïa

(sanctuar, marabout) din Bouya Omar, în Maroc, în timpul cărora **chrif** Moul Al-ldn (exorcistul) vorbește despre **djinn** (duh), care ar fi preluat sufletul *djinnopathe* (bolnav de *djinn*).

Acțiunea lui Moul Al-ldn este utilizată pentru a induce **Sri'** (starea de transă asociată exorcizării) în persoana posedată. Pentru a face acest lucru, el „comunică” cu spiritul posedat, făcându-l să vorbească prin gura *djinnopatului*. Situația este ciudat de asemănătoare cu cea a unei curți de judecată invizibile. *Djinnul* își declară identitatea (uneori sub amenințarea de a fi ars de sfinții teritoriului sacru), își expune pretențiile (diverse sacrificii, pelerinaje), cauzele atacului său, cere reparații dacă acestea sunt justificate, iar dacă nu, se vede condamnat să fie pedepsit de sfântul Bouya Omar.

Moul Al-Idn oficiază, așadar, în timpul întregului „proces”, ca mare inchizitor, dialogând între aici și dincolo, în căutare de conciliere, de dreptate și de adevăr. În perioada de exorcism/adorcism (care poate dura ani), *djinnopatul* este practic în „incubație” constantă în *maraboutul* Sfântului. *Chriful* șaman manifestă o stăpânire incontestabilă asupra lumii subtile a spiritelor. El funcționează, într-un fel, ca hermeneut, intermediar între *djinnul* posesor și persoana posedată. Rolul său constă, în primul rând, în identificarea entității invizibile, în determinarea măsurii și a gradelor de posesie, dacă *djinnul* trebuie deferit instanțelor superioare și invizibile ale tribunalului Bouya Omar, sau dacă poate rezolva singur problema direct, „cu harul lui Dumnezeu”. Hermeneut, Moul Al-Idn este în mod specific, deoarece puterea sa de identificare se bazează în mare parte pe visele pacientului sau pe cele ale altor pacienți față de primul. Pentru a opera fără riscuri de contaminare, șamanul a trebuit să urmeze o lungă ucenicie, structurată de o sistematică onirică pe care adeptul s-a străduit treptat să o decodeze, prin probe existențiale din care nu au lipsit suferința și boala. Pe scurt, după un parcurs dificil, i s-a atribuit, datorită unei viziuni oraculare, „inițierea judiciară” de către sfântul Bouya Omar, atestând cunoașterea regulilor și uzanțelor tribunalului invizibil. Acțiunea exorcistului/adorcistului constă în „evocarea spiritelor”. Printr-o simplă apăsare a mâinii sale pe ceafa celui posedat, Moul Al-Idn provoacă criza de identificare și face ca *djinnul* să vorbească, acesta dându-și numele și cerând „*teslim*”, adică supunerea sa față de oficiant și sfinții confreriei.

Prezența djinnului

Ceremonia de exorcism/adorcism începe întotdeauna cu invocarea numelui lui Allah, precedată de recitarea primei sure, apoi de cea a maeștrilor și sfinților Sidi Rahhal, Bouya Omar și Sidi Ahmad. După identificarea sa (dacă aceasta a fost efectuată), *djinnul* mărturisește motivele posesiei. În general, acestea sunt consecința unei ofense pe care spiritul a trebuit să o sufere din partea pacientului și, după cunoștințele mele, mai rar o intenție deliberată a *djinnului* de a stabili o colaborare între **Inn** (uman) și **djinn**, ceea ce ar corespunde atunci unui *adorcism*. Entitatea invizibilă cere apoi reparații; fie un sacrificiu, o ședere a pacientului la Bouya Omar sau într-unul din sanctuarele sale anexe, un pelerinaj. Dacă concilierea nu poate fi efectivă, atunci se recurge la tribunalul sfântului Bouya Omar, de la care se așteaptă sentința. Adesea, Moul Al-Idn rezolvă afacerea fără intervenția tribunalului invizibil prin câteva sacrificii sau prin un anumit timp petrecut de *djinnopat* în zaouïa; aceasta este suficient pentru a concilia *djinnul* care părăsește bolnavul și jură că nu va mai reapărea. Ritualul de exorcism/adorcism este foarte sobru în sensul că, în afară de invocările coranice de la începutul ședinței, nu folosește nicio altă formulă specială, nici fumigație, nici dans, nici muzică, nici tămâie pentru a determina *djinnul* să se facă cunoscut. Doar „**baraka** și puterea sfinților sunt suficiente”. Intră Moul Al-Idn în transă? Conform observațiilor mele pe teren, aceasta pare puțin demonstrativă în comparație cu altele. Transa sa este interiorizată în sensul că exorcistul se află mai degrabă într-o stare oraculară, profund concentrat, acționând ca un fel de recipient între două lumi, captând și interpretând uneori mesajele pacientului, alteori pe cele ale *djinnului*. Specificitatea lui Moul Al-Idn derivă din puterea sa de a intra în contact cu *djinnul*, cu care comunică prin vocea „deformată” a pacientului, de a-l interoga cu privire la identitatea sa și la motivele posesiei, de a încerca concilierea și plecarea „spiritului”, de a aduce în ultimă instanță în fața tribunalului de Bouya Omar.

Interpretarea viselor de către exorcist îi permite, de asemenea, să determine durata retragerii terapeutice, să legalizeze sentința pronunțată de marele tribunal, să îndrume persoanele aflate în tratament către sanctuare colaterale sau către pelerinaje legate de cei trei sfinți ai Tassaout. Se poate afirma, conform diverselor mărturii adunate, că, în principal, prin puterile onirice și viziuni, **chorfa** practică în sanctuarul Bouya Omar. În ceea ce privește inițierea șamanului, aceasta se face prin transmitere directă între sfinții Tassaout și cei aleși care, avertizați prin intermediul viselor despre acordarea puterilor inițiatice, devin operaționali în domeniul expulzării *djinn*-ului sau în ritualul periculos al ceainicului, cuptorului și șarpelui.

Articulațiile simbolismului

Puterea judiciară menită să „judece” *djinn*-ul se află exclusiv în mâinile unei curți cu jurați invizibile, compusă din Bouya Omar, sfinți colaboratori și *djunûn* auxiliari, fiecare element al acestei structuri mito-simbolice având un rol și o funcție precisă în procesul judiciar. În timpul interogatoriului în acest tribunal al *djunûn*, „spiritul” face mărturisiri prin gura posedatului către magistrați, judecători și apărători care asistă la posesie. Acesta este numit „**khachba**” (suflet cadaveric), în sensul că, în timpul transei judiciare (*Sri'*), personalitatea posedatului este total investită de „spirit” care îl folosește pe acesta din urmă ca un simplu suport, prin care comunică cu tribunalul suprem sau tribunalele sale colaterale.

Ntiq (dezvăluire, formulare) corespunde unui semnal imperativ care concluzionează că *djinnul* posesor a fost identificat și dezvăluie motivele posesiei. Semnalul, specific cultului de exorcizare legat de Bouya Omar, confirmă că posedarea este într-adevăr de competența cultului în cauză și că, prin urmare, pacientul are toate motivele să meargă la Bouya Omar și are șanse mari să își recapete „sănătatea”. De îndată ce persoana posedată intră pe teritoriul sacru, **ntiq**-ul se afirmă ca prima fază a procesului. *Djinnul* se manifestă prin gura pacientului, apoi sfidează instanța, încercând să se disculpe invocând toate motivele întemeiate pentru a justifica posesia.

Semnele însoțesc (sau preced) criza **ntiq**: persoana posedată salivează, convulsionează, vomită, scrâșnește din dinți, râgâie, țipă cu o voce care nu mai este a sa și se rostogolește în praf. Mou Al-Idn intervine apoi și încearcă să clarifice identitatea geniului. Sprijinit de visele posedatului, care sunt interpretate sistematic de către *chrif*, **ntiq**-ul are toată greutatea sa în transa de identificare, permițând recunoașterea spiritului posedat. **Ntiq** coincide cu criza de posedare sau urmează la scurt timp după aceasta.

Când persoana care suferă de *djinnopatie* ajunge la Bouya Omar, este dusă direct la **qoubba** (sanctuar) și preluată de gardianul mausoleului, care, la rândul său, o predă lui Moul Al-Idn. Acesta îi acoperă capul cu o bucată de pânză verde și „trece” peste corpul său un lanț sacru, rostind câteva formule coranice, totul fiind menit să provoace criza de identificare. Fereastra **qoubba** unde sunt atârnate lanțurile simbolizează „baroul tribunalului” unde se dă sentința lui Bouya Omar. Dacă sentința este amânată, chiar în acest loc încep premisele procesului, se organizează pledoariile, se desfășoară rechizitoriile și se repertoriază toate informațiile mitico-judiciare. O primă conciliere, dacă **ntiq** și visele interpretate de hermeneut confirmă o posesie care intră sub jurisdicția tribunalului Bouya Omar, are loc între *djinn* și tribunal. „Spiritul” depune jurământul că va apărea doar în timpul transelor de posesie judiciară **Sri** și că va lăsa pacientul în pace în afara acestui timp. În ceea ce-l privește pe posedat, acesta are obligația de a proceda la o purificare care include oprirea medicamentelor și a fumului, depunerea talismanelor sau a altor obiecte care i-ar fi putut fi date de un vindecător, absorbția apei sfinte a râului, purtarea în jurul gâtului unui lanț magic, diverse sacrificii (cocoș sau găină roșie, capră, țap, oaie). Cu sângele sacrificiului, șeriful exorcist marchează încheieturile, gleznele, gâtul, spatele urechilor pacientului, deoarece se presupune că *djinn*-ul s-a instalat acolo. De asemenea, posedatul trebuie să participe la alte ceremonii, *hadra moqraj* și *simm* (fierbător și șarpe), pentru a obține *baraka* puternică legată de acestea, să facă vizite la sanctuarele teritoriului sacru (Tassaout), să se scalde în râu, să citească Coranul și **hizb** (liturghia) frăției.

Astfel se stabilește o colaborare între șamanii exorcizați și cei care practică transa *fakirico-hermetică*, utilizând artificii spectaculoase precum apa clocotită, veninul de șarpe sau temperatura ridicată a cuptorului, *djinnul* fiind trimis în mod constant de la unul la altul până la criza de identificare în care acesta se face cunoscut. Dacă procedura judiciară legată de puterea exorcistului rămâne ineficientă, atunci puterea fakirului, prin muzică și dans și *baraka* legată de întregul proces, va suscita identificarea... și invers. În timpul **hadra** fakirului Moul Al-Taba', muzicienii se străduiesc să evoce toate melodiile muzicale menite să „trezească” *djinnul* în cauză, până în momentul în care acesta își recunoaște melodia și, prin transă și prin gura posedatului, în sfârșit se numește. Dacă *djinnopatul* rămâne apatic, „indiferent la ritual”, dacă interpretarea viselor nu dă niciun rezultat, procesul tribunalului este amânat: se spune că posedatul este «**hareb lih chra**'» (legea sa îi scapă). **Ntiq** nu a funcționat și bolnavul trebuie să se întoarcă acasă și să aștepte o nouă confirmare prin vis sau printr-o transă „preliminară”. Practica rituală a **Sri'** nu implică nicio directivă constrângătoare impusă din exterior, ci doar că posedatul trebuie să se afle într-un spațiu consacrat de Sfânt, și prin excelență în sanctuarul lui Bouya Omar, unde se odihnește în catacomba sa mare sfântul decedat. Unii posedați se învârt în jurul mormântului și sunt „prinși” în runda lor, alții sunt lipiți de pereți sau prăbușiți pe covoare. Fiecare manevrează sub impulsul unei forțe interioare, vociferând, murmurând, țipând, folosind o voce care nu este a lui, „în funcție de *djinnul* care îl posedă”. Este puterea simbolică a *barakăi* pe care Bouya Omar o face să cadă asupra lor ceea ce îi mișcă și, mai precis, deoarece aceștia nu sunt decât **khachba** (cadavre), sunt *djununii* înșiși care, după ce au investit personalitatea *djinnopaților*, conduc balul și sunt supuși interogatoriului tribunalului, sentințelor și condamnărilor sale.

Revenind la **Sri'**, pot preciza în continuare următoarele: se întâmplă uneori ca criza de identificare să fie provocată de revelațiile unui alt *djinn*, care decide brusc să dezvăluie numele *djinnului* necunoscut. Informația trece apoi de la bolnavul "îmbrăcat" cu acest ultim *djinn* la bolnavul căruia i se caută cu precizie identitatea "entității invizibile", bolnav care dezvăluie apoi numele celui în cauză. Transa judiciară ia atunci aspectul unei tranșe mantice sau divinatorii, în sensul că protagoniștii «**Sri'**» se văd brusc capabili să comunice într-un mod "interpsihic". Uneori, personalitatea pacientului se scindează schizoid, manifestând două roluri diferite: pe de o parte, mimează propria persoană, iar pe de altă parte, pe cea a *djinnului*, trecând printr-o fază comportamentală normală când este vorba despre el însuși, apoi printr-o fază extravagantă (sărituri, acrobații etc.) când este vorba de *djinn*. Poate exista, așadar, în timpul **Sri'** ca o dedublare controlată, fie o transă activă în care *djinnopatul* pare să stăpânească situația, fie o transă pasivă în care spiritul posesor preia controlul, totul în același proces tranzitiv. Este interesant, de asemenea, să se constate în timpul **Sri'** o organizare spațială structurată a *djinnopaților* în interiorul sanctuarului. Fiecare posedat pare să reflecte în lumea vizibilă, ca un simbol, rangul ocupat de *djinnul* său în lumea invizibilă. Există, așadar, precedențe și urgențe, mișcări peremtorii și comportamente brusc orientate în spațiul din jurul mormântului, care sunt ca o decalcomanie a ceea ce se întâmplă în dimensiunea invizibilă unde *djunûn* compar în fața tribunalului sfântului.

Ceea ce atrage atenția observatorului la Bouya Omar este numărul considerabil de persoane care poartă lanțuri ce le încorsetează gleznele și trag această grea feronerie prin aleile **zaouïei**. Alți *djinnopați* vociferanți sunt, la rândul lor, înlănțuiți de pilonii curții sanctuarului, alții încă sunt ținuți prizonieri în niște alcovuri cu grilaje. Să o spunem de la bun început, în mintea credincioșilor lui Bouya Omar, încarcerarea se referă mai puțin la bolnav, cât la *djinn* însuși și închiderea acestuia are ca scop eliberarea pacientului în așteptarea **hukm** (sentința, judecată) marelui tribunal. Cu visele și **ntiq**, **rsid** sau încarcerarea este un semn pozitiv, care prevestește bine pentru continuarea procesului terapeutic, în sensul că **rsid**-ul *djinn*-ului confirmă că terapia Bouya Omar este în acest caz adecvată și că tribunalul în cauză ia lucrurile în serios.

Rsid integrează mai multe elemente care contribuie în cele din urmă la o încarcerare efectivă, prezentându-se adesea într-un mod preliminar sub multe situații inopinate, deranjante sau chiar traumatizante pentru bolnav.

- În timpul vizitei sale la Bouya Omar, *djinnopatul* suferă brusc o paralizie a membrelor inferioare sau se simte prins de lanțuri invizibile.
- Pentru unii, atunci când vor să plece de la **zaouïa**, defecțiuni inexplicabile ale mașinii îi blochează în "incintă".
- Alții intră spontan în **Sri'**, [transă judiciară]
- Uneori, pacientul se întoarce acasă și imediat "recidivează", face un vis care îi cere să revină pe teritoriul sacru (Tassaout).

Toate aceste inconveniente sunt luate drept semne ale **rsid**-ului și considerate de protagoniști ca o licărire de speranță referitoare la o vindecare posibilă. Pentru toți, încarcerarea se referă la *djinn* și, chiar dacă aceasta pare riguroasă, ea este efectuată în interesul posedatului. Este de remarcat încă o dată faptul că colaborarea nu se efectuează între *djinn* și pacient, ci între *djinn* și sfânt. Ceea ce este necesar în această situație este exorcismul pentru pacient și un fel de *adorcism* foarte particular care se desfășoară în lumea invizibilă între două entități subtile. **Rsid**-ul este, pe de altă parte, oficializat de autoritatea politică. O adeverință de "reședință" este eliberată de **caïd**, șeful administrativ al circumscripției teritoriale, regularizând situația de "**rsid**" pentru un anumit pacient: mărturie nu neglijabilă care atestă recunoașterea de către organele politice a respectivei detenții. Cu visele, **ntiq**, «**Sri'**» și **rsid**, suntem de la bun început în prezența unei lumi subtile "imaginate", potrivit lui Corbin, căreia îi face față lumea vizibilă (densă) a *djinnopaților* și a **chorfa**. Este vorba, pentru procesul de ansamblu, de stabilirea unor relații simbolice și semnificative între vizibil și invizibil și, astfel, de a pune în legătură diferiții protagoniști care acționează pe planuri de realitate diferite și la niveluri de conștiință respective.

În Bouya Omar, toate elementele strategice ale comunicării pot fi urmărite până la vise și viziuni. Visele, **ntiq**, «**Sri'**» și **rsid** fac parte dintr-o transă mantică și oraculară.

Imaginile pe care le transmit sunt interpretate simbolic, pe baza principiului că semnificația transmisă corespunde celei din lumea „spiritelor”. Există așadar o analogie strictă, ca să nu spunem magie simpatică, între ceea ce islamul numește „densul și subtilul” [**kathîf** și **latîf**]. Fiecare eveniment din vis se referă la un eveniment din universul imaginar, iar acesta din urmă îi dă adevăratul sens celui dintâi. Prin urmare, manifestările onirice sunt cele care dictează posedatului (și **chorfa**) regulile itinerariului lor terapeutic-judiciar de-a lungul ritualurilor. „Visul este cel care constituie expresia privilegiată a tuturor manifestărilor cultului”.

Eficacitatea simbolică a transei mantice

Când transa mantică, cu diferitele sale componente de «**Sri’**», **ntiq** și **rsid**, devine din ce în ce mai congruentă, când interpretarea numeroaselor vise sugerează o coincidență favorabilă între ele, sentința poate fi iminentă și pacientul eliberat. Eliberarea cunoscută sub numele de **tsaïfitt** (concediere) se manifestă cel mai adesea prin vise: pacientul este avertizat de Bouya Omar însuși, de cineva din rudenia sa sau de alți colaboratori ai instanței, că sentința a fost pronunțată și că poate pleca, după ce a făcut vreun sacrificiu sau a vizitat unul dintre sanctuarele Tassaout. De asemenea, aceasta este comunicată în timpul transei judiciare sau direct de către unul dintre **chorfa** prezenți în sanctuar.

Să ne punem deci întrebarea: de ce toată această simbolistică se dovedește eficientă, de ce actul de simbolizare are un impact real în zonele vizitate?

Patologiile pe care le-am putut identifica la Bouya-Omar variază de la nevroză la psihoză, inclusiv schizoid, borderline, depresie, dizabilități fizice și chiar dependență de droguri. Aceste patologii nu sunt niciodată numite ca atare, ci fiecare se referă la o entitate subtilă numită *djinn*.

Patru categorii de practicieni caracterizează ceremonia terapeutică:

- *djinnopații*
- **chorfa**, vindecătorii
- spiritele posesoare,
- curtea sfinților

Există două categorii care se referă la vizibil (natura) și alte două care se referă la invizibil (supranatura). Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că supranatura se folosește de natură pentru a se manifesta. Spiritele posesoare se exprimă prin gura pacienților (considerați, după cum am văzut, „**khachba**” = cadavre), iar curtea sfinților intervine prin intermediul șamanului și al **chrif**-ului hermeneutic care, spre deosebire de *djinnopat*, stăpânește relația cu invizibilul, relație stabilită printr-un proces tranzitiv.

Ceremonia se desfășoară într-o atmosferă de invocare a geniilor și sfinților sanctuarului, de întrebări și răspunsuri foarte codificate într-un limbaj în care se amestecă expresii mitice, pasaje din *Coran* și fragmente poetice care evocă durerea și suferința. Este ca și cum **chorfa** ar încerca să îl determine pe *djinnopat*, „a cărui atenție la realitate este fără îndoială diminuată și a cărui sensibilitate exacerbată de suferință, să retrăiască o situație inițială într-un mod foarte precis și intens și să perceapă mental cele mai mici detalii”. S-ar părea că discursul nosologic comun este transferat la nivelul mitului, deoarece se dovedește ineficient, nereușind să ofere un motiv suficient pentru a justifica ceea ce rămâne de neînțeles pentru pacient în suferința care îl afectează. Schemele abstracte ale discursului [*logos*] sunt transferate la nivelul imaginilor mitului [*muthos*]. Desigur, geniile nu sunt vizibile în mod obiectiv, dar ele îi oferă *djinnopaticului* mai multe informații despre propria soartă și, prin urmare, mai multă realitate, decât numirea lapidară a patologiei drept nevroză, de exemplu, fără niciun alt comentariu. Prin urmare, datele abstracte sunt înlocuite cu o tipizare, în acest caz o *djinnologie*, care prezintă spirite, fiecare dintre acestea, prin tonalitatea sa specifică, caracterizând limitele unei polarități psiho-afective duale care induce fie boala, fie sănătatea. Aici putem vedea cât de centrală este informația în această problemă și cât de eficientă poate fi aceasta.

Limitele discursului rațional

Logosul discursiv se dovedește neputincios atunci când protagoniștii mitului dau naștere unei experiențe, care constă în a da sens bolii din interior, în a face evident pentru gândirea conștientă spațiul senzațiilor dureroase și al percepțiilor traumatice.

„Leacul ar consta deci în a face o situație dată gândibilă, în primul rând în termeni afectivi: și în a face acceptabilă pentru minte durerea pe care corpul refuză să o tolereze”. Este puțin interesant ca mitul *djinnopatic* (sau acest climat subtil, imaginat de *Malakût*) să aibă o realitate obiectivă; *djinnopaticul* nu exprimă nicio îndoială cu privire la existența spiritelor și acționează într-un context în care toată lumea împărtășește opinia că „trebuie să crezi în el pentru a fi vindecat”. Toată demonologia asociată cu vindecarea, toate itinerariile fantasmagorice, tipologiile imaginare, „geografia afectivă” și pasajele prin figurații animale în care corpul său pare să sufere o metamorfoză, sunt trăite de *djinnopat* în adâncul ființei sale. Cel mai important lucru pentru el este să integreze sensul suferinței sale, să poată identifica „elementul străin sistemului său, dar pe care, făcând apel la mit, șamanul îl va plasa într-un ansamblu în care totul se potrivește”.

Toate articulațiile curei *djinnopatice*, cum ar fi tribunalul mitic, încarcerarea, judecata etc., fac parte din limbajul simbolic orchestrat de **chorfa**, care stabilește astfel o punte între natură și supranatural.

Claude Lévi-Strauss subliniază că limbajul științific, care stabilește o relație cauză-efect, rămâne străin pacientului, în timp ce limbajul simbolic induce o relație între semnificant și semnificat (referent semantic) și îl privește în mod intim pe pacient. A-i spune unui *djinnopat* că este nevrotic nu are același impact terapeutic asupra sa ca a-i permite să experimenteze *djinnul* care tipizează nevroza. Limbajul simbolic are această capacitate, pornind de la semnificant (vizibilul), de a urca înapoi spre semnificat (invizibilul), cu alte cuvinte de a schimba planurile sau de a trece de la „natură” la „supranatură”. Limbajul analitic rămâne pe aceleași planuri.

Prin urmare, **chrif** organizează pentru pacient un limbaj în care „stările informale și altfel neformulate pot fi exprimate imediat”. Acest limbaj, prin coerența semantică pe care o ordonează în *djinnopat*, determină deblocarea proceselor psihologice și fiziologice aflate în dizarmonie. Am putea spune că limbajul simbolic de la Bouya-Omar, integrând toți parametrii rituali, cultici, juridici și de altă natură, este responsabil de ceea ce am numi, împreună cu Jean Borella, „deschiderea

epistemică a conceptului”, deschidere care face posibilă atingerea referentului semantic, purtător de sens pentru pacient. *Djinnopatul* este cel care, prin această experiență, își reconstruiește propriul limbaj, integrând o nouă viziune asupra lumii cu alte reprezentări. Este această viziune doar psihologică? Eu nu cred. Pacientul este într-adevăr ridicat într-un mod de conștiință în care informația are o consistență ontologică mai radicală și, pentru a-i parafraza pe teoreticienii informației, o „conștiință mai luminoasă”.

În cele din urmă, cura *djinnopatică* funcționează ca o dramă în care se joacă un mit social și în care mitul personal al pacientului este făcut să coincidă cu una (sau mai multe) din categoriile mitului social, normalizându-l astfel.

La Bouya-Omar, am putea spune că atât pacientul, cât și **chrif**-ul sunt actori ai invizibilului; primul pentru că este el însuși locuit pasiv de spiritul posedant, iar al doilea pentru că este capabil să interpreteze și să transmită în mod activ mesajele „supranaturii”. Pentru ca eficacitatea simbolică să aibă loc, trebuie să fie îndeplinite mai multe condiții:

- Din partea pacientului, acesta din urmă trebuie să „creadă în ea”.
- Din partea **chrif**-ului, nu se poate face nimic dacă nu a primit inițierea din partea sfântului său, acordându-i „pecetea” de a alunga spiritele sau de a manipula cele trei focuri.

Dacă, în gândirea lui Lévi-Strauss, elementele mitului sunt adăpostite în inconștient, iar inconștientul „se limitează la a impune legi structurale” limitate ca număr, prelucrând materialele pulsiunilor, emoțiilor, amintirilor și gândurilor noastre, nelimitate ca număr, și organizându-le într-un discurs coerent în conformitate cu legile sale, în gândirea *maraboutică* mitul are și o realitate transpsihică, situată în lumea imaginară.

Structurile mitului nu sunt „nenumărate”; de aceea schemele dramei (cura *djinnopatică*) sunt organizate previzibil în secvențe cvasi-regulare. Cunoașterea și experiența terapeutului **chrif** constau în cunoașterea acestor structuri imaginative, care servesc drept puncte de referință pentru interpretare.

Deși mecanismele de eficacitate simbolică descrise de Lévi-Strauss nu sunt străine de ceea ce se întâmplă în contextul Bouya-Omar, rămâne o diferență majoră între concepția etnologului și cea a sufiților din **Chorfa**. Structurile mitului nu se referă la inconștientul despre care vorbește Lévi-Strauss, considerat ca ceva gol, „la fel de străin de imagini precum stomacul de hrana care îl străbate” și care își impune legile structurale unor elemente inconștiente provenind din facultățile subterane sau semiconștiente ale subiectului, ci la un reper simbolic, dincolo de relația semnificant/semnificat, situat într-o lume hiper-reală (*Malakut*) și care dă sens, ca rezervor de arhetipuri, întregii lumi sensibile. Eficacitatea simbolică este atașată acestei lumi, și nu inconștientului. Iar această eficacitate simbolică devine operațională atunci când strategiile tranzitive au reușit să construiască punți între natura vizibilului și supranatura invizibilului.

Iată de ce, în lumea lui Bouya-Omar, ritmul emblematic al **zaouiya**, eficacitatea simbolică, în raport cu toate dimensiunile explorate în această carte, rămâne legată de această cultură a transei și de miturile sale, de la cea mai pasivă transă (*djinnopatia*) până la cea mai activă transă manifestată de transa jubilatorie a șamanilor fachir aflați în pragul „temperaturilor înalte”.

Teurgie și hermetism încă în vigoare la Bouya Omar

Misri 1859), sufi și alchimist egiptean, Kharrâz și Hallâj (922) puseseră deja la îndoială faptul că doar rațiunea ar putea ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și afirmau necesitatea cunoștințelor teurgice pentru a atinge acest obiectiv. Shalmaghâni (934) a disertat despre „infuzia divină în corpurile sfinților” și despre animarea statuilor (idoli și imagini) de către spiritul zeului. Fenomenele în cauză se referă la ideea că „esența divină este inefabil de unică”, că ea procedează prin emanație și că, prin invocații, rituri și rugăciuni, poate fi „forțată să se infuzeze” fie în imagine (talisman, statuie etc.), fie în persoana însăși (cel posedat). Hermetismul islamic, pe urmele neoplatonismului, integrează astfel ideea că invizibilul (diferitele sale grade, mergând până la Unu) poate fi atins printr-o „tehnică de asceză și conjurație”. Hermetismul afirmă unitatea universului și

posibilitatea, prin cunoașterea corespondențelor și a punților dintre vizibil și invizibil, de a trece de la unul la celălalt.

Știința teurgică derivată din greci și adoptată de islam credea că fiecare zeu sau geniu [*daïmôn*, *archôn*, *antithéoiou*, pur și simplu suflet uman], în general, că entitatea invizibilă avea „reprezentantul său simpatic" în cele trei regnuri animal, vegetal și mineral, ca un *simbolon* care se referă la arhetipul său „divin", menținând astfel contactul între lumea „brută" [*kathîf*] și lumea subtilă [*latîf*]. Prin exploatarea experimentală sistematică a acestor corespondențe legate de elemente, ritmuri, sunete, parfumuri, culori, flori, pietre prețioase, organe etc. sub forma unor rituri de legare, teurgia s-a interesat de astrologia horoscopică, terapia subtilă, toxicologia magică și operațiile alchimice.

Comentariul lui Porfir asupra oracolelor caldeene din lucrarea sa *De régressa animae* sugerează că inițiații teurgiei au capacitatea de a purifica „sufletul pneumatic" și de a-l face „*aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndes deos*". Un alt neoplatonician, Jamblicus, confirmă în lucrarea sa „*De mystériis*" că drumul spre mântuire nu se află în rațiune, ci în îndeplinirea unui „rit just".

El scrie:

> *Nu gândirea este cea care îi leagă pe teurgiști de zei: altfel ce i-ar împiedica pe teoreticienii voștri filosofici să se bucure de uniunea teurgică? Dar acesta nu este cazul dumneavoastră. Unirea teurgică se realizează numai prin eficacitatea unor acte inefabile săvârșite în mod corect, acte care depășesc înțelegerea, și prin puterea voastră de simboluri inefabile care sunt înțelese numai de zei... Fără nici un efort intelectual din partea noastră, semnele voastre [**Sunthêmata**] prin propria lor virtute își îndeplinesc propria lor lucrare.*

(De Myst. 96. 13 Parthey).
În Dodds. The Greeks and the Irrational.
Champs Flammarion. Pairs. 1959. 284.)

Pentru Proclus, teurgia este :

> ”*o putere superioară oricărei înțelepciuni umane, care cuprinde beneficiile divinației, virtuțile purificatoare ale inițierii și, într-un cuvânt, toate operațiunile posesiei divine*".

Nu numai că Proclus credea că teurgia duce la nemurirea sufletului, dar el se consacra mai ales tehnicilor de divinație, pe care filosoful-teurg părea să le stăpânească, întrucât el însuși recunoștea că a primit de la spirite revelații despre trecut și viitor. Erau utilizate două tehnici principale: una care presupunea utilizarea de simboluri sau **sunthêmata**, cealaltă care necesita recurgerea la o persoană în transă (posedare).

Prima se numea **telestikê** și această metodă urmărea să anime statui sau imagini consacrate (adică purtând un *simbolon* care se referea la entitatea invizibilă corespunzătoare) pentru a obține oracole. Știința realizării „imaginilor" oraculare a trecut din lumea antică în epoca medievală.

În timp ce **telestikê** se referă la animarea unei imagini în scopuri oraculare, cealaltă tehnică de posesiune cunoscută sub numele de **eikrisis** se referă mai degrabă la „întruparea" unei „entități invizibile" într-o persoană. Acest tip de **eikrisis** implica faptul că zeul trebuia să intre în corpul persoanei posedate ca răspuns la „rugămintea, și chiar constrângerea, agentului". Proclus ne oferă această informație importantă, și anume că înainte de ritualul *adorcismului* „atât operatorul, cât și mediul erau purificați prin foc și apă" „că ei (operatorii) erau îmbrăcați în zdrențe speciale și purtau centuri speciale corespunzătoare divinității care urma să fie evocată".

Porfirie menționează, de asemenea, necesitatea ca celebrantul să se dezbrace. Psellus se referă la două mișcări tranzitorii ale persoanei posedate: prima este o transă în care conștiința

mediumului este „suspendată”, astfel încât este necesară prezența unui îngrijitor; a doua este o transă în care conștiința rămâne și persoana posedată pare să fie în control asupra acțiunilor sale.

Jamblicus raportează că simptomele transei se manifestă diferit de la o persoană posedată la alta și „chiar de la o sesiune la alta”. El afirmă că mulți dintre protagoniști pot fi văzuți ca fiind „anesteziați” sau chiar insensibili la foc. Alții și-au schimbat vocea și au intrat în convulsii spectaculoase, în timp ce alții au rămas perfect nemișcați.

Pitagora din Rodos, citat de Porfir, notează că „zeii vin cu greu la început, dar mai ușor odată ce s-au obișnuit cu ei, adică odată ce s-a format o personalitate în transă”. Zeii și geniile dezvăluie trecutul și viitorul prin gura celor posedați. „Corpul mediumului putea fi vizibil alungit sau dilatat, sau chiar ridicat în aer. Dacă comparăm aceste „elemente” de teurgie și hermetism (legate, după cum am văzut, de neoplatonism) cu ceea ce se întâmplă la Bouya Omar în timpul cultului exorcism-adorcism condus de Moul Al-Idn, găsim multe coincidențe:

Teurgia cuprinde toate operațiunile de posedare.

Telestikê, prima tehnică, se referă la „**Jadwal**” la Bouya Omar, vrăjirea prin magie neagră efectuată de un vrăjitor și păzită de un *djinn*, al cărui suport este o amuletă care conține un *simbolon* al victimei: o operațiune de îndepărtare a vrăjilor dificil de realizat și care este în general „pusă în mâinile” lui Bouya Omar și ale curții sale.

A doua tehnică, **eikrisis**, se evidențiază mai puternic la sanctuarul Tassaout, deoarece implică transa posedatului și diferitele ritualuri pe care le-am menționat anterior.

Analogiile dintre teurgia neoplatonică și cultul lui Bouya Omar pot fi observate aici:

- Invocările inițiale: Moul Al-Idn forțează „entitatea invizibilă” să își dezvăluie identitatea, cerând supunere din partea *djinnului* [**teslim**].
- Înainte de ritual, sau între două ritualuri de exorcism-adorcism, persoana posedată este purificată de apa și focul **hadrei** dirijate de Moul Al-Taba'. Focul este bineînțeles simbolizat de ritualul **moqraj** (apă clocotită) și **simm** (șarpe), iar apa corespunde *saqoua* (jet de apă clocotită) încărcat cu *baraka* pe care **chrif**-ul în transă hermetico-fakiritică îl scuipă pe capul posedatului în timpul **hadrei**.
- De asemenea, în timpul **hadrei**, Moul Al-Taba'fakir se dezbracă și poartă o centură verde, atestând legătura sa cu „entitatea invizibilă” a sfântului Bouya Omar. **Chrif**-ul în cauză este, de asemenea, insensibil la foc și otravă.
- Se observă, de asemenea, două tipuri de transă la posedați: - Una interiorizată: **Sri' ghaybi**, în care persoana posedată „rămâne conștientă” - Cealaltă exteriorizată: **Sri' dahiri**, în care persoana posedată „își pierde conștiința”.

În concluzie, ceea ce se poate desprinde din aceste corespondențe este o congruență clară între hermetismul și teurgia arabă influențate de Grecia și cultul actual practicat la Bouya Omar. Posesiunea în sanctuar și practicile asociate acesteia au probabil o tentă hermetico-mantică.

Și pentru că s-a făcut aluzie la Esculap, trebuie să remarcăm următoarele în legătură cu practicile terapeutice ale celor două culte:

- același interes pentru visul pacientului în vederea stabilirii diagnosticului,
- hermeneutica pentru a identifica „spiritul”
- utilizarea muzicii și a incubării,
- recurgerea la teatralizare (**Sri'** pentru Bouya Omar), resacralizarea pacientului (exorcism definitiv sau adorație treptată).

În acest tip de transă divinatorie, este interesant de observat asocierea manticii cu dreptatea și adevărul.

Care era starea psihologică a Pythiei atunci când se vrăjea? Plutarh afirmă că „ea nu era întotdeauna afectată în același mod”. Unii susțin că nu-și amintea nimic, alții că vocea i se schimba dramatic. În ceea ce îl privește pe Bouya Omar **chrif**, pe care l-am observat îndelung, acesta nu își manifesta transa la fel de spectaculos ca colegii săi, Moul Al Moqraj, responsabili pentru ritualul ceainicului, al veninului și al cuptorului. Comparativ cu colegii lor, Muwalin Al-Idn efectuează o

transă „rezervată”: fără dans, fără muzică, fără gesturi particulare, fără declamații inoportune, doar o strălucire foarte ciudată în ochi, ca o absență, o privire infinit de îndepărtată care explorează dincolo.

Această transă „blândă” contrastează cu transa *prodigioasă* a lui Abaris, șamanul hiperborean care poartă în mâini săgeata de aur, simbol al naturii sale și al misiunii sale apolinice; el străbate lumea, vindecând boli și avertizând asupra cutremurelor și a altor calamități. O legendă mai târzie îl prezintă pe ghicitor zburând prin aer, cocoțat pe coada sa ca un obiect de cult.

În ceea ce privește transa mantică indusă de substanțe psihoactive și care duce la divinație, Mircea Eliade afirmă că utilizarea narcoticelor pe care a observat-o la multe popoare siberiene este rezultatul unor inovații recente și, în acest sens, atestă un declin al tehnicii șamanice.

Formele transei mantice sunt, prin urmare, eterogene, iar faptul că este descrisă ca fiind blândă sau violentă, narcotizată, incubată sau *prodigioasă*, nu este decisiv în producerea unei definiții precise.

În cele din urmă, puțin contează dacă ghicitorul este posedat, inspirat, mediumnizat sau călător. Numitorul comun al tuturor acestor manifestări trecătoare constă în rolul lor de purtători de mesaje, în informațiile veridice pe care se presupune că le transmit oamenilor de la ființe invizibile. Funcția sa este în esență profetică, în sensul că injectează semnificații arhetipale în timpul istoric - articulând evenimentele din lumea sensibilă prin adăugarea la acestea a unui sens extras din lumea subtilă. Prin oracolele sale, ghicitorul dramatizează existența umană legând-o de lumea spiritelor.

Transa metamorfică

În numeroasele frății *aïssaoua* și *gnawa*, în special cele din mediul rural în cazul celor dintâi, se stabilesc legături misterioase între animale și oameni, în așa măsură încât primele îi condiționează pe ultimii la un anumit tip de viață în raport cu specia „aleasă”. În cazul „figurațiilor animale”, este mai degrabă specia animală care își alege omul decât invers! Ești inițiat în leu, cămilă, panteră sau pasăre de pradă pentru că este în „natura” ta să devii un animal mai degrabă decât altul.

Se merge mai departe și mai departe! De exemplu, în același cuplu, soții pot fi leu și cămilă. Acest lucru implică faptul că o viață secretă, împărtășită între figuranții aceluiași clan, dublează viața de căsătorie. Apartenența, sau poate ar trebui să spunem „apartenența” la un grup figurativ, este mai obligatorie decât apartenența la o frăție. Un **sboua** (leu) *Gnawa* este mai apropiat de un leu *Aïssaoua* decât de membrii propriei frății.

Explicațiile occidentale, atunci când nu se bazează pe folclor, fac aluzii explicite la totemism. Platon menționează deja „dansul bachic” în *Legi*, definindu-l drept transformarea celor posedați în „nimfe, panseluțe, silene și satyri”. Nu era neobișnuit în Grecia ca o femeie care întruchipa o Maenadă a lui Dionysos să fie posedată de o panteră, dobândind pe durata transei caracteristicile sălbăticiei, semnificând prin atitudinea sa posibilitatea unui transfer de suflete în specii diferite. Cu privire la această venire și plecare a sufletelor, Cato cel Bătrân notează că în posesia erotică „sufletul amantului trăiește într-un alt corp decât al său, cel al iubitei”.

În „*La Religion des anciens Scandinaves*”, R. Boyer subliniază puterea metamorfozei, care coincide cu capacitatea de a-și schimba forma adoptând-o pe cea a unui animal. Autorul subliniază că în concepția arhaică scandinavă. „pielea omului (*hàmr*) nu este nimic fără **hugr**, care este spiritul, sufletul”. **Hugr** este o forță dinamică care poate fi proiectată în afara individului prin gândire, vorbire sau gest și este capabilă să acționeze asupra altora. Eroul care își stăpânește **hugr**-ul este capabil să îl „facă să curgă” în voie asupra oricui dorește și să producă o transformare. De asemenea, el poate exercita această putere asupra lui însuși schimbându-și „pielea”, cu alte cuvinte, eliberându-se de forma sa umană și adoptând-o pe cea a unei fiare sălbatice. Odată ce a devenit un animal feroce, el poate dobândi un „instinct”, adică puterea de a pătrunde în invizibil și de a percepe semne care nu sunt sensibile pentru om.

Câteva observații desprinse dintr-o anchetă pe care am efectuat-o la **zaouia** Chikh Al Kamil din Meknes, cu ocazia unui **moussem** (pelerinaj), pot indica amploarea metamorfozelor care afectează „figurațiile animale”.

__Sboua__ [femeia-leu] are o înălțime de 1,70 m, o coamă roșie vopsită cu __henna__ care îi ajunge până la genunchi; se întoarce cât poate de bine, cu alte cuvinte ca un leu în cușcă, cu ghearele scoase (unghiile sale au o lungime de 5 cm), mârâind în jurul mormântului. Privește amenințător în jur și răcnește. La fiecare răget, coada i se strânge înapoi cu un țipăt. __Sboua__ este ambiguă. Este cu adevărat felină. Animalitatea leului strălucește prin forma sa umană, iar fizionomia sa este iradiată din interior de ceva sălbatic și neobișnuit. O altă figură apare într-un tropăit lent. Grasă și palidă, aceasta pocnește din limbă și bolborosește, mestecând și salivând un suc verzui și urât. Mimica este cameleonică. Nu este înspăimântătoare, pentru că nimeni nu se teme de o cămilă, spre deosebire de un __sboua__. Intrigant! Sentimentul de a avea în fața ta o cămilă [__jmâl__] atât de convingătoare, într-o formă în care aspectul uman nu mai predomină. Deci nu se joacă. Imaginea fiarei a estompat imaginea umană, pentru că „natura” primei a acoperit-o pe cea a celei de-a doua.

O întreagă menajerie defilează cu efecte mai mult sau mai puțin terifiante.

O fată de lângă mine, o negresă de o mare frumusețe, mă liniștește. Ea arată ca o fecioară. Din păcate, ea este o __madrûb__ (djinnopathe); spre marea mea consternare, ea mă trece printre picioarele sale, se rostogolește pe covor și se lovește cu capul de un colț al catafalcului. Ea se cufundă în catalepsie... Un __chrif__ vine și-i masează ceafa. În același timp, câteva trupuri înțepenite sunt aduse și așezate sub perdelele mormântului. Sfântul va face restul!

Febra este la apogeu și __sboua__ tocmai a văzut un cotilion roșu și negru. Acest lucru declanșează o violență în ele care devine prea tulburătoare pentru toți credincioșii. O duzină de bărbați le înconjoară și le târăsc înapoi în curte. Ea fuge în curtea în care tocmai a fost sacrificat un taur: gâtul îi este întredeschis și din el curge un jet roșiatic, care se aude pe pavaj. Femeia-leu este magnetizată de priveliște; ea plonjează literalmente în balta de sânge și își lipește buzele de rana însângerată a animalului, căutându-i vena jugulară pentru a suge lichidul aburind. Mulțimea frenetică aplaudă în timp ce preotul, cu cuțitul încă în mână, este purtat în triumf de mulțimea de credincioși.

Este interesant de observat că marii sfinți **maraboutici** la care se referă figurațiile animaliere erau capabili să demonstreze ei înșiși o măiestrie prodigioasă asupra animalelor sălbatice: măiestrie asupra fiarelor sălbatice, imunitate la venin, puterea de a se transforma într-un astfel de animal. Totuși, după cum vom vedea, diferența dintre cele două categorii este o chestiune de grad. În timp ce „figurațiile” sunt „mișcate” de metamorfoză, sfinții par să o domine. De aici, pentru primii, o posesiune de tip menadic și dionisiac, iar pentru cei din urmă, o posesiune de esență apolinică și hermetică. Stăpânirea unui Sidi Rahhal sau a unui Ibn Aïssa asupra fiarelor sălbatice este manifestarea operativă a stăpânirii exercitate de sfânt asupra **hlà** (vidul, deșertul), acel spațiu dedicat în întregime invizibilului asupra căruia domnesc geniile, sub forma fiarelor sălbatice.

Pe tema *oreibasiei* la greci, Dodds scrie :

„Trebuie să fi existat o vreme când menadele, sau Thyiades sau __bacchai__, deveneau cu adevărat ceea ce presupunea numele lor, femei sălbatice a căror personalitate umană era momentan înlocuită de alta. Nu avem cum să știm cu siguranță dacă acest lucru se mai întâmpla pe vremea lui Euripide; o tradiție din Delphi, relatată de Plutarh, sugerează că ritualul producea uneori o perturbare reală a personalității încă din secolul al IV-lea; dar dovezile sunt puține, iar natura schimbării nu este deloc clară. ... menada, oricât de mitice ar fi unele dintre acțiunile ei, nu este în esență un personaj mitologic, ci un tip uman pe care am putut și încă mai putem să-l observăm; Dionysos are încă devoții sau victimele sale, deși este numit sub alte nume...”.

(Dodds, Les Grecs et l'irrationnel,
Champs Flammarion, Paris, 1959, 266).

Din alte orizonturi și în timpurile noastre postmoderne, figurațiile animale sunt încă relevante.

Ceea ce trebuie să ne amintim pentru moment, pe baza a ceea ce eu însumi am observat în mai multe ocazii, este relația dintre sinele somatic și transa metamorfică. În timpul acestei transe, nu numai că spiritul pune stăpânire pe sufletul persoanei posedate, ci și pe corpul acesteia, informându-l în mod vizibil cu privire la singularitatea sa totemică, manifestând în persoana posedată un „amestec" între om și fiară.

TRANSA PASIVĂ

Transa de posedare patologică sau de vrăjitorie

(și posibila sa evoluție către forme mai elaborate de posedare)

Să ne întoarcem acum la transa pasivă, una dintre principalele forme ale acesteia fiind, desigur, *transa djinnopatică* (posedarea de către un spirit *djinn*). Aici, relația eului cu modificările stării de conștiință este, așa cum ne-am aștepta din cele spuse deja, sub semnul pasivității subiectului. Sufletul subiectului este subjugat, „avizat" de duh, iar acestuia nu îi rămâne nicio marjă de manevră pentru a se afirma autonom, spre deosebire de o transă activă sau mixtă (ca în cazul șamanului, de exemplu, care poate intra în voie într-o stare psihică neordinară).

Folosind imaginea cercului și a nucleului pe care am folosit-o pentru a ilustra *transa activă*, aici totul se întâmplă invers. Fie nucleul (sufletul subiectului) se diluează momentan și se împrăștie până la limitele circumferinței, fie (ceea ce echivalează cu același lucru!) tot ceea ce înconjoară nucleul (sufletul strămoșului, geniul, zeii etc.) pătrunde în el ca o vopsea colorată în apă!

Călătoria către o *transă pasivă* începe cu suferință și necazuri. Integritatea fizică și/sau psihică a unei persoane este afectată și aceasta cade victimă diferitelor tulburări care provoacă tulburări în aceste două domenii: dureri de cap recurente, sterilitate, paralizie, obsesii, viziuni și tot ceea ce ține de afecțiunile noastre psiho-psihiatrice. Cauzele acestor tulburări nu sunt neapărat legate *a priori* de genii. Cauzele materiale pot fi considerate responsabile, cum ar fi ingerarea anumitor alimente, un virus sau o vrajă lansată de un vrăjitor „cumpărat" de cineva care vă dorește răul.

Apoi începe diagnosticul, pentru a determina cărui geniu (dacă este vorba de un geniu) trebuie să i se asocieze tulburările de posesie. Un aspect important de reținut aici se referă la diferitele moduri de gândire inerente observatorului sau „observatului". Distincția **emic**/**etic** ne cere să distingem între ceea ce aparține conceptualizării indigene (**emic**) și ceea ce este interpretarea antropologului (**etic**). În cele din urmă, ce înseamnă ca gândirea primitivă să fie ceea ce noi încercăm să traducem și să interpretăm cu cuvintele și conceptele noastre postmoderne?

Cum, de exemplu, este posibil ca termenul „diagnostic" să redea termenul „**ntiq**" (formulare) referitor la confirmarea simptomelor în cultul posesiunii în cadrul frăției Rahhaliya?

Formularea - diagnosticarea - interogarea, termenii nu sunt univoci, fiecare având o anumită tonalitate care poate orienta cercetarea într-o direcție mai degrabă decât în alta. În acest caz, există un numitor semantic comun, care ar putea fi conceptul de „identificare". După excluderea cauzelor materiale și a vrăjitoriei, următorul pas este identificarea geniului posesor. Aceasta implică o serie de „teste" de identificare, inclusiv consultarea strategică a autorităților capabile să determine dacă geniul este sau nu posedat (marabu, magicieni, ghicitori etc.). În cazul în care geniul rămâne tăcut, adică neidentificabil și nenumit, neclasificabil în contextul social, atunci se efectuează un exorcism. La Songhay-zarma, duhul este considerat sălbatic, iar funcționarul responsabil cu duhurile, „*zimma*", trebuie să îl expulzeze imediat (exorcism). Procedând astfel, „*zimma*" vindecă de fapt persoana bolnavă prin expulzarea gazdei responsabile de probleme, iar în acest caz, „*zimma*" acționează de fapt ca un terapeut.

În general, exorcismul presupune expulzarea cauzei problemelor atunci când aceasta rămâne nediferențiată, vagă, neidentificabilă și imposibil de legat de un duh recunoscut „social” în panteonul diferitelor entități invizibile. Pe de altă parte, dacă geniul este „recunoscut” fie prin voce, exprimându-se prin gura persoanei posedate, fie prin vis, fie în timpul ritualului, fie în timpul crizei, atunci când persoana responsabilă de genii detectează un indiciu în comportamentul sau în cuvintele persoanei posedate, indicând „care zeu l-a ales drept cal”, atunci intrăm într-un nou proces care poate fi numit: alegere. Geniul care asediază sufletul subiectului este acum cunoscut: îi știm genealogia mitică, temperamentul, caracterul, idiosincrasiile, tehnicile de posedare. Avem de-a face cu un fenomen de adorație, în care transa înseamnă că geniul a intrat în posesia subiectului.

În ceea ce privește considerarea posesiei ca o stradă cu sens unic, cu subiectul redus la o pasivitate radicală la voința duhului, aceasta nu este ideea mea. Pasivitatea se dezvoltă prin grade și nu este niciodată absolută. În diferitele tradiții de încarcerare, vorbim de sclavie sau de captivitate, deși trebuie să fim conștienți că termenul francez **esclavage** este inadecvat pentru a descrie relația stăpân/sclav, care este mai precis o relație de patronaj care se referă la un fel de „captivitate domestică”. Există și termenul de *alianță*... sau chiar de dependență reciprocă. La *gnawa* din Maroc, termenul de „sclav al zonei sacre” (**abid rhâba**) este folosit pentru a desemna o persoană care nu numai că este locuită de un geniu, dar și o persoană capabilă să le încorporeze pe aproape toate în timpul **lilas** (ceremonii de transă).

Printre aceiași Gnawa, inițiații folosesc termenul **mluk** pentru a se referi la genii [*djunûn*]. A fi legat de **mluk** evocă nu numai posesia pasivă, ci și un schimb între posedat și geniu. Supunerea primului față de al doilea nu este radicală, ci postulează o „participare” reală. Pentru Gnawa, această participare este progresivă. A fi legat la începutul procesului de afirmare a identității (posesia!) nu este același lucru cu a fi legat la sfârșit. Este o chestiune de grade.

În cele din urmă, geniul și posedatul sunt interconectați, fiecare având nevoie de celălalt, atât de mult încât ne putem întreba „cine posedă pe cine”; „calul” are nevoie de călărețul său la fel de mult, și viceversa. Suferința, boala și adversitatea au fost doar prevestitoare prin care geniul și-a manifestat intenția de a se întrupa.

Suferința nu este deci decât un simptom cu orientare variabilă: atunci când acest prim simptom poate fi pus în legătură cu un geniu cunoscut și integrat social, transa de posedare (adorcismul) este de rigoare, iar subiectul trece de la o stare letală la o stare de alegere. Suferința lor inițială capătă un nou sens și, în același timp, dispare. Adorația este, prin urmare, și terapeutică, chiar dacă recuperarea sănătății este doar o consecință a alegerii.

Mecanismele exorcismului și adorației

Încercând să demonstreze mecanismul posesiunii printr-o abordare micro-psihanalitică, neuropsihiatrul J.M. Oughourlian afirmă că:

> „*acest mecanism este mimetic în întregime și că desfășurarea procesului mimetic este cea care generează nevoia și realizarea posesiunii, boala și terapia, dezordinea și ordinea*”.
> (Oughourlian J.-M., Un mime nommé désir,
> Fasquelle, Paris, 1982, 104).

În esență, dorința subiectului pe care J.M. Oughourlian o numește **holon-eu** (pentru a sublinia autonomia relativă și interdependența sa față de **holon**-celălalt), nu este decât "dorința copiată" a aceluiași **holon**-celălalt. Suntem aici într-o perspectivă de identificare, de imitație, asemănătoare celei descrise de antropologul italian E. Di Martino în "*Pământul remușcărilor*" (edițiile *Les Empêcheurs de tourner en rond*), exprimându-se cu privire la tarantulă. Animația eului de către celălalt provoacă un "transfer mimetic" al dorinței celuilalt către dorința mea, această captare sau această adoptare a unei dorințe de către celălalt putând fi tradusă printr-o "posesie de" sau o "posesie prin" celălalt. Pentru Oughourlian, exorcismul intervine atunci când cultura ambiantă "nu recunoaște în niciun fel natura mimetică a dorinței. Ea neagă realitatea raportului interindividual. **Holon**-eu supus dorinței mimetice, prins în raportul interindividual, nu poate decât

să sufere "posesia prin" celălalt. Această posesie este atunci, în mod forțat, patogenă". Ea este, conform autorului, deoarece acest celălalt (diavolul în cultura creștină) nedeterminat este, în esență, ne-identificator. *Diabolos* este un principiu de diviziune și, prin definiție, nu poate decât să dezidentifice. Fiecare dorință, de atunci, va purta semnul răului, al acestui diavol pe care va trebui de acum înainte să-l "expulzăm", să-l exorcizăm. Deoarece această cultură neagă "dorința celuilalt" ca element constitutiv al "dorinței mele", deoarece diavolul nu este decât un "țap ispășitor" nediferențiat, el nu poate decât să fie alungat, neputând în niciun fel să servească drept punct de sprijin pentru imitație sau identificare.

Când cultura ambientală recunoaște implicit „ca fundament al psihologiei și psihopatologiei natura mimetică a raportului interindividual”, ea instituie transa de posesiune ca terapeutică: acesta este *adorcismul*. **Holonul-eu** se identifică atunci cu geniul. „Dacă posesiunea este terapeutică, vindecă o criză mimetică”. Remediu constă în identificarea cu zeul-geniu. În cazul posesiunii, această mimesis, mai mult decât să vizeze un transfer compensatoriu, mi se pare a fi mai ales o strategie de recunoaștere, tocmai cu scopul de a „se cunoaște”, reunind într-un joc identificatoriu același, modelul (geniul) și adeptul său (posedat), cultura ambientală, protagoniștii care gravitează „în jurul” posesiunii. Am văzut, totul începe cu o pre-posesiune, pregătită ea însăși timp de o perioadă (ani lungi uneori) de suferințe și nenorociri îndurate de subiect. Acesta, într-o zi, este brusc cuprins „pe neașteptate”, își pierde conștiința sau intră într-o stare de tranziție ale cărei cauze precise nu pot fi determinate. Pentru subiecții „consacrați” încă de la naștere unui zeu sau unui geniu, criza intervine la fel de brusc, cu această diferență, că entitatea invizibilă responsabilă de această „luare în posesie” este cunoscută. Pentru primul subiect, se consultă deci „preoții cultului” susceptibili să determine sursa posesiunii. Dacă divinitatea poate fi identificată, se propune apoi un ritual de posesiune codificat, oficializând ca să spunem așa în fața grupului social, identificarea posedat / geniu, provocând astfel, pe de o parte o rearmonizare a subiectului privind „terapia”, pe de altă parte o etapă pe itinerariul său spiritual, privind „religiosul”.

Deci, terapie sau religie? Și aici ne aflăm într-un continuum tranzitiv în care aceeași energie curge în receptacule diferite, animându-le treptat cu intensități diferite.

Dacă *adorcismul* nu poate avea loc, pentru că geniul nu poate fi identificat sau pentru că cultura înconjurătoare „nu are de-a face cu diavolul” și acesta trebuie expulzat cu orice preț, atunci intervine exorcismul, expulzarea geniului mai degrabă decât alianța cu același geniu, iar pentru psihanalist, reprimarea mai degrabă decât sublimarea.

Etapa 1	Etapa 2	Etapa 3
		Adorcismul: identificarea și posedarea rituală a geniului inițiatic
Perioada de latență: Boală/suferință	Preposedare cădere-comă transă sălbatică criză de identitate	sau
		Exorcism: diagnostic imposibil Adorcism condamnat de cultura dominantă

a). Perioada de latență sau criza cronică este caracterizată de boală, tulburări de tot felul și eșec existențial persistent. Această perioadă, cu simptomele sale, semnalează o posibilă vocație/alegere de către zeu. Alegerea poate fi personală sau pe bază de clan.

Ea este personală când provine din „alegerea prin boală”, patologia participând atunci ca factor de divinație la alegerea „calului” său de către zeu. Este un răspuns la situația nefericită în care se află o astfel de persoană. În această categorie a alegerii personale se încadrează „transa medium”

sadeg din Bali, credincioșii **zâr** din Etiopia, adepții *candomblé* din Brazilia, „*pizzicati*” de tarantulă din Italia. Alegerea clanică ține de alegerea făcută de grup, familie sau sat în raport cu un individ pe care îl dedică zeului de la o vârstă fragedă. Pentru *vodun*, de exemplu, spre deosebire de **zâr** sau *bori*, „afacerea” este familială. Persoana în cauză, „aleasă din leagăn”, nici măcar nu are voie să fie consultată. Alegerea prin moștenire este o a treia cale;

„*bori poate fi transmis ereditar, și aceasta foarte rar, fără ca aspectul patologic să intervină*”.

(J. Monfouga - Nicolas 1972.93).

b). Criza cronică se transformă într-o criză paroxistică; acesta este momentul în care este dat semnalul că zeul caută o posesiune și „dorește să se întrupeze”. Unii recomandă să numim această criză, criză de pre-posesiune. Căderea sau pierderea cunoștinței legate de aceasta înseamnă că persoana este „ucisă” de zeu. Pentru A. Zempléni, vorbind despre **ndöp**, el interpretează căderea ca „ieșirea mortală a întâlnirii cu dublul”. Pre-posesiunea poate fi de două feluri: improvizată și ritualizată. În primul caz, poate avea loc oriunde, în timp ce în al doilea caz are loc în timpul unei ceremonii. În *candomblé*, pre-posesiunea ar putea corespunde posesiei sălbatice, în timp ce aceeași posesie „descrisă în Dahomey, Brazilia și Haiti are loc în timp ce inițierea este deja în curs”, și, prin urmare, nu poate fi identificată cu pre-posesiunea.

c) Exorcismul este, potrivit unor autori, represiv în cazul în care societatea nu a prevăzut un „proces” de identificare a geniului și caută să-l expulzeze cu orice preț; rămâne, de asemenea, non-terapeutic dacă identificarea, deși încearcă să se facă, nu poate avea loc. Potrivit altor autori, este terapeutic în sensul că entitatea „malefică” a părăsit definitiv bolnavul.

d). Dacă identificarea geniului este efectivă, **adorcismul** conduce către ritualul de deposedare inițiatică și (sau) transa de posesie inițiatică.

e). Starea de deposedare inițiatică este o stare de indeterminare tranzitorie care precede sau urmează transei de posedare, integrată în general într-un ritual. Un exemplu în acest sens poate fi găsit în Candomblé în Brazilia. În timpul perioadei inițiatice de izolare de trei săptămâni, novicii oscilează constant între două stări tranzitive de conștiință, una numită starea de *Santo*, cealaltă starea de ***ère***. Prima coincide cu încorporarea **orishei** (geniului) în adept, adică cu criza de posesie. A doua este o „stare de transă mai puțin violentă” care urmează (și uneori precede) prima.

„*Starea de santo*” nu durează niciodată mai mult de câteva ore; este extrem de obositoare pentru organism și, în plus, deoarece înghițirea este practic imposibilă, este imposibil să se hrănească novicele, deci nu poate fi prelungită cu impunitate. Prin urmare, este necesar să îl punem pe novice într-o stare diferită numită starea de **ère**”.

(Cossard G.. Contribution à l'étude des candombtés au Brésil.
Faculté des lettres et sciences humaines, Paris. 1970, 167.)

Starea de **ère** sau „transa de deposedare” corespunde „stării infantile” care îl caracterizează pe adept în această perioadă și coincide cu o stare de depersonalizare, în care subiectul pare să nu aibă identitate, nefiind nici posedat (starea de **santo**) de un zeu identificat, nici nu și-a recăpătat identitatea de conștiință trează (normală). Așadar, starea de **ère** face parte integrantă din transa de posedare sau este de sine stătătoare ca transă inițiatică? După părerea mea, ambele propuneri par posibile; pe de o parte, starea de **ère** pare să fie legată de transa de posesiune atunci când, având în vedere numeroasele situații observate, prima alternează constant cu cea de-a doua, ambele participând ca articulații diferite ale aceluiași proces de posesiune; pe de altă parte, aceeași stare de **ère** ar putea, în alte situații (Kissi în Guineea), să se dovedească a fi total independentă de posesiune și să constituie o transă inițiatică independentă în sine.

f). Da, dacă inițierea este finalizată (**transa de deposedare inițiatică**), persoana a dobândit un „caracter inițiatic” definitiv și nu va mai fi niciodată ceea ce era înainte, dar nu rămâne posedată permanent. De unde necesitatea ca ea, pentru a permite zeului să se întrupeze, să repete punctual transa de posesie. La fel este și pentru neinițiatul al cărui rol ar fi doar acela de a servi drept „cal al zeului”, adică de a fi posedat. În ambele cazuri, o reevocare punctuală a transei de posesie este necesară. Dar să repetăm: *transa inițiatică* și *transa de posesie* nu aparțin exact aceluiași registru. Inițiatul este un posedat, dar posedatul nu este neapărat un inițiat. *Transa pasivă* nu funcționează deci ca un mod de sine stătător (dacă nu pentru *djinnopatul* incurabil); pasivitatea despre care este vorba se referă la primul act al procesului de posesie, adică în orice caz este zeul cel care decide să „se întrupeze” și în acest sens, prin diferite strategii, își alege „calul”. *Transa pasivă* se integrează într-un continuum între cele două capete ale căruia există toate stările intermediare, și în final chiar și cele ale *transelor mixte* și *active*, deoarece în ultimă instanță, în toate modalitățile transei, există întotdeauna o posesie (de orice natură ar fi) și aceasta înseamnă ireductibil prezența zeului în recipientul oferit de mistic, ghicitor, poet, erou, șaman, fermecat, figurant.

Transa cathartică populară

Ce se întâmplă acum cu ceea ce am putea numi *transa cathartică populară* sau, așa cum au numit-o unii: emoțională. Ar trebui să vorbim despre posesie sau extaz în legătură cu această exuberanță de masă, cu această bucurie invadatoare mai mult sau mai puțin codificată pe care o putem observa, de exemplu, în frățiile marocane, în timpul pelerinajelor (*moussem*) dedicate sfântului lor sau cu ocazia **hadras** (ceremonii) obișnuite practicate la persoane particulare? Sau în Occident în bucuriile populare unde zeii stadionului sunt idolatrizați? Sau chiar în exuberanța unei petreceri **rave** sau a unei orgii alcoolizate? Răspunsul este departe de a fi ușor. *Transa enstatică* și posesia exuberantă sunt cele două poluri ale unui continuum care conține mai multe grade de ebrietate cu conținuturi diferite. Care este resortul principal al acestei transe? Tonalitatea care domină în raportul eului cu transa este libidinală: dorință și frustrare, eliberare prin criză, relaxare.

La Taita din Kenya, scriitorul Jean-Luc Ville observă în cartea sa ceea ce numește: „atac de dorință delirantă”. Vorbind despre această posesie, el face aluzie la suferința victimei. Aceasta „rezidă în întregime în dorința sa și „vindecarea” trece prin satisfacerea sa, dar nu se spune niciodată că bolnavul „vrea” una sau alta. Pentru că este o dorință nesatisfăcută că Saka este o „boală a inimii”... ceea ce este în altă parte spirit sau geniu pare să se reducă aici la manifestarea unei dorințe.

Las aici sarcina cititorului de a identifica „atacurile de dorințe delirante” în numeroasele sfere ale societății noastre de consum, care vizează în mod explicit satisfacerea imediată a dorințelor și evitarea spontană a oricărei frustrări.

„Transele au ca scop declarat diminuarea frecvenței și violenței atacurilor, lucru pe care îl reușesc prin propunerea unui context colectiv în care dorința poate fi satisfăcută.” J.L. Ville precizează că esența acestei transe nu este terapeutică, deoarece nu te vindeci niciodată de dorințe. El se alătură lui Oughourlian, pentru care, așa cum am văzut, „dorința celuilalt” stă la baza mișcării tranzitive a „holonului-eu”.

De ce dorințe, de exemplu, trebuie satisfăcute femeile dansând? De dorința de a scăpa de universul închis în care sunt adesea confinate, cu toate restricțiile pe care această „închidere” le impune în universul etnologic al Taita.

Catarsis emoțional pentru mulți, deci! Acesta, fără îndoială, dezleagă frustrările de orice fel, dintre care multe sunt provocate de libidoul omniprezent. Martori: expresia de pe fața femeilor care se învecinează cu o plăcere dureroasă, dorită, dar imposibilă, cu o cerință de dragoste cosmogonică pe care bărbații o ignoră, cu contorsiuni erotico-lascive, cu această ambiguitate foarte sugestivă în legătură cu flautul, când, în timpul **hadra** (ceremoniei), dansatoarea își caută **rihs** (acordul său!). Pe scurt, o transă aici, lancinantă, o descărcare penetrantă care eliberează, să îndrăznim să spunem, un

orgasm fără sfârșit cu țipete și lacrimi. Este adevărat că Democrit, filosoful grec (260-370 î.Hr.), încă din timpul său, considera o relație foarte tensionată între entuziasm, epilepsie și orgasm. Pentru a rezuma intenția acestui capitol referitor la eclectismul transelor, aş dori să precizez că dacă am ales cuvântul „transă” mai degrabă decât „extaz”, este pentru că acesta din urmă sugera ideea unei treceri între natură și supranatură, idee care mi se pare capitală și care se alătură celei a Robertei Hamayon, antropologul francez, care insistă să considere cu prioritate „termenii alianței încheiate cu spiritele”. Acestea sunt „supranatura”, adică instanța invizibilă care animă natura, prezentându-se ca un simbol vizibil al invizibilului: ceea ce o face pe R. Hamayon să mai spună că „orice ființă supranaturală are o formă naturală”. În opinia noastră, în această relație trebuie căutată definirea esenței transelor de posesie. „Modificările nivelurilor de conștiință” au fost folosite pe scară largă: pur și simplu pentru că acestea funcționează în simbioză cu transa. Nu este niciodată doar un „corp” care comunică, ci, în primul rând, o conștiință (un corp fără conștiință nu este decât un cadavru), chiar dacă aceasta provoacă manifestări somatice, gestuale şi comportamentale diferențiate. Transa legată de această modificare a conștiinței poate fi „mută sau răsunătoare”, ceea ce contează este contactul dintre natură și supranatură.

Posesiune, înțeleg eu, în sensul său global; poate că s-ar fi putut găsi un alt termen cu un sens mai adecvat. În ciuda relativei sale inexactități, acest concept mi-a permis să reduc multiplicitatea definițiilor, să mă îndepărtez de anecdotic și să mă îndrept spre unitate prin reunirea diferitelor moduri și transe specifice în același gen.

După cum am văzut, posesia depășește exorcismul, „acțiunea nocivă a spiritelor rele”, și este capabilă să integreze **hal** (starea tranzitivă) a sufiților și „tehnicile” terapeutice cele mai sofisticate.

În concluzie, „posesia decurge din scopul global al cultului” și am putea spune chiar, inversând formula, că cultul este „organizat” global de procesele tranzitive ale posesiunii. Aceasta din urmă, prin strategii șamanice, hermetice, metamorfice, jubilatorii sau eroice, instituie un act de metacomunicare între natură și supranaturalitate, indiferent dacă aceasta decurge dintr-o logică a dezordinii sau chiar a antinomiei (șamanul) sau, dimpotrivă, dintr-o logică mai puțin paradoxală, puțin contează. Important este să se stabilească „contactul”.

3. Un fir comun: transele divine în Grecia arhaică

TRANSE ARHETIPALE

Diviziunea tripartită în moduri *active, mixte și pasive* oferă indicii valoroase cu privire la natura transelor. Acestea confirmă deja plasticitatea fenomenului și faptul că nu tot ceea ce ține de manifestările de tip transă poate fi pur și simplu „pus laolaltă” cu intoxicația populară!

Numeroși autori, printre care Rohde, Jeanmaire, Dodds și Nietzsche cu mult înaintea lor, cu distincția sa între *apolinism* și *dionisism*, au încercat să identifice cele două tonalități principale.

Dar de ce să mergem până în Grecia? Pentru că prima abordare sistematizată a transei poate fi găsită în *Phaedrus* al lui Platon, în care Socrate spune „**Am împărțit delirul divin în patru secțiuni, care depind de patru zeități, atribuind inspirația divinatorie lui Apollo, inspirația mistică lui Dionysos, inspirația poetică Muzelor, iar a patra lui Afrodita și Amor**”.

Socrate admite o a cincea stare de euforie atunci când menționează în treacăt pe cei care, „servitori ai lui Ares, au făcut împreună cu el procesiunea circulară”, devenind îmbătați de zeul care îi posedă. Ideea este că fiecare suflet are zeul său și că acesta, prin amintire, căutând în adâncul conștiinței sale, descoperă natura zeului care îl locuiește. Apoi, posedat de acest zeu, acesta preia de la el „practicile obișnuite” ale activităților sale, tonul vorbirii și al gândirii sale. Pe scurt, fiecare zeu funcționează ca un dirijor al unui cor de suflete „care sunt coriștii”.

Deci: *„Delirul este un lucru frumos de fiecare dată când este efectul unei dispense divine și al faptului că omul care este delirant în mod corect, posedat în mod corect, delirul său i-a permis să găsească, în ceea ce privește relele prezente, un mijloc de eliberare*”.

Astfel, delirul, potrivit lui Platon, dispensat de divinitate, sancționează o delirare „corectă”, terapeutică, realizatoare de libertate; ceea ce sugerează că delirul neîndemânatic nu mai corespunde unei preluări de posesie fecundă, integratoare, a unui om de către zeul său (*adoricism*), ci, devenind dorință narcisistă în detrimentul unei deschideri către zeu (o dorință care nu-și poate numi zeul: adică eșecul adorcismului), aruncă sufletul în nevroze și determinisme biologice mai puțin conștiente (posedare *djinnopatică*); acolo, acesta este predat percepțiilor tulburi ale naturii inferioare. Acolo, singură dorința devine scopul său, sinonim cu o foame care îl cheamă la nesfârșit fără a-l sătura vreodată. Reiau termenii psihiatrului J.M. Oughourlian. Se poate spune că „dorința **holonului-eu**” eșuează în ceea ce privește mimesisul, pentru a se identifica cu „dorința **holonului-altul**” și, făcând acest lucru, provoacă reprimarea, deci patologia. Formula „cunoaște-te pe tine însuți și vei cunoaște universul și zeii” poate fi, aici, inversată: acolo unde zeii nu sunt cunoscuți, acolo rămâne oarbă cunoașterea de sine și a universului!

Transele sufletului

În acest stadiu al reflecției, adăugând o „dată” originală omisă de predecesorii mei, am considerat oportun să integrez în abordarea mea prospectivă o antropologie a sufletului, la care, cu siguranță, se referea marele filosof atunci când elabora tipologia extazelor. Pentru că, în fond, este vorba despre suflet atunci când transa își face efectul. Or, pentru Platon, sufletul se distinge prin modalitățile sale inteligibile, senzoriale, vegetative, fiecare dintre ele fiind responsabilă de o tonalitate particulară sau, mai bine zis, fiecare dintre ele fiind o funcție a aceluiași suflet.

Fiecare zeu este astfel responsabil, prin dinamizarea unei anumite părți a acestui suflet, de a-i conferi o anumită „stare sufletească”.

Această idee de a pune în rezonanță regenții transă cu modurile psihicului mi se pare fructuoasă pentru a preciza și mai bine nu numai modurile *activ, mixt* și *pasiv*, ci și sensul profund al exaltării, al modificării stărilor de conștiință și, în consecință, natura dialogului dintre vizibil și invizibil. Métraux, referindu-se la mecanismul transei, face de asemenea referire la logica adepților *voodoo* care consideră omul ca „proprietar” al mai multor suflete.

Adler și Zempléni, referindu-se la Moundang, vorbesc despre un adevărat „du-te-vino al sufletelor **sinri** (genii ale bolii)” în timpul transei de posedare, iar J. Rouch scrie despre Songhay că

„teoria **zima** (cea a preoților înșiși) cea mai răspândită este că în posedare «dublul» (sufletul, reflexia, umbra) zeului a luat locul «dublului» calului...”.

În ceea ce privește poporul Dogon, acesta explică mecanismele *transei totemice* ca fiind consecința mișcărilor antagoniste ale diferitelor suflete.

Rouget sintetizează foarte clar aceste numeroase opinii privind relațiile dintre transă și diferitele suflete (sau modalități ale sufletului) în următorii termeni:

> "*Structura posedării este foarte probabil legată de cea a persoanei, întrucât aceasta este formată din conjuncția mai multor suflete. Poate că în acești termeni ar putea fi descrisă cel mai bine. Poate că diferitele sale faze s-ar defini în toate cazurile în mod satisfăcător dacă le-am putea reduce întotdeauna la o teorie indigenă a conjuncției și disjuncției sufletelor.*"
>
> (Rougel G., La musique et la transe, Gallimard. Paris. 1990.105.)

Dar să revenim la zeii și zeițele grecești care domnesc peste treptele lumii. Cerul are zeitățile sale apolinice, simbolizând principiile ordinii, măsurii, luminii și armoniei.

Pământul găzduiește zeitățile chtoniene, simboluri ale umbrei, furiei și excesului.

Zeitățile care inspiră „mania”, extazul sacru al oamenilor, prin poziția pe care o ocupă pe treptele universului, determină natura transelor. Acestea sunt uneori uraniene și alteori telurice. Deși direcțiile lor sunt opuse, aceste două tipuri de delir „sunt un lucru frumos” dacă sunt rezultatul unei „dispensații divine”. „Călătoria” șamanului în adâncurile pământului (sau ale mării) și întoarcerea sa în cer ilustrează în mod adecvat acest du-te-vino între polii „jos și sus”.

Eros ca „geniu” sau Mania Afroditei

Iubirea este un *daimon*, afirmă Socrate. Ea este intermediarul dintre cer și pământ, dintre oameni și zei, și ea este cea care guvernează relațiile dintre cei doi poli ai umanului și divinului. Datorită acestui „fel de ființă” există „divinația în ansamblu, știința preoților referitoare la lucrurile care au legătură cu sacrificiile, inițierile, incantațiile, vrăjitoria în general și magia”; pe scurt, *daimonul* este regulatorul mediu al fenomenelor tranzitorii.

Eros este legat de Afrodita, inspiratoarea nașterii sale, care a stârnit în inimile părinților săi, Penia (sărăcie) și Pôros (ființă), dorința de a avea copii.

În dragoste există grade de excelență sau de iluzie, grade tipizate în diferitele Afrodite strâns legate de nivelurile erotice în care se manifestă diferitele extaze ale lui Eros: Afrodita cerească, Afrodita populară, Afrodita tenebroasă. Fiecare specifică o anumită delirare amoroasă, o transă orientată într-o direcție particulară și al cărei obiect diferă pentru fiecare. „*Banchetul*” lui Platon enumeră diferitele concepții amoroase: Fedra și Pausanias concep iubirea ca fiind fecundatoare de virtuți, în timp ce Eryximaque o vede responsabilă de fuziunea cosmologică pe care o induce în inima iubitului. Aristofan reînvie melancolia despărțirii și a lipsei, bântuit de amintirea unei naturi umane perfecte, din păcate divizată de gelozia zeilor, pe care omul încearcă să o restaureze prin căutarea unei alte jumătăți. Agathon idealizează iubirea printr-o perspectivă a fericirii care rămâne la stadiul de vis, iar Diotima, preoteasa și profetesa, oferă cheia metafizică a iubirii, confirmând că aceasta este „o naștere în frumusețe, atât în trup, cât și în suflet”.

Diotima precizează că în fiecare ființă există o fertilitate care corespunde dorinței de a naște, atât în trup, cât și în suflet. Iar sursa acestei acțiuni rezidă în armonie și frumusețe. „Uniunea dintre bărbat și femeie este într-adevăr o naștere, și este o chestiune divină, este, în ființa muritoare, prezența a ceea ce este nemuritor”.

Ce caută Amour, dacă nu nemurirea? Să scoată din ființa noastră ceva care să reziste la nesfârșit uzurii timpului?

Diotime subliniază în ce delir amoros sunt cufundați oamenii când vine vorba de procreare! „În acest caz, natura muritoare caută, în măsura în care o face, să-și asigure perpetuitatea, nemurirea”.

În urma acestei transe generative (Aphrodita populară), al cărei rod este copilul, care în sine nu oferă decât o iluzie de nemurire, deoarece, potrivit preotesei, identitatea persoanei nu supraviețuiește prin descendenții săi, Diotima evocă o transă jubilativă prin care omul participă la nemurire, ridicându-se prin inițiere treptat, pornind de la frumusețea formelor fizice, trecând prin cele ale sufletului, pentru a ajunge la cele ale spiritului și ale frumosului în sine. „Frumosul divin în unicitatea naturii sale formale".

Această transă jubilatorie este forma cea mai înaltă a delirului amoros; ea este la sursa acelei cunoașteri a inimii pe care o stârnește frumusețea, care sesizează realitățile eterne întrevăzute în timpul călătoriei inițiale cu zeii, urmată de căderea sufletelor precipitate în lumea sensibilă. Relația amoroasă este o **teleté** (inițiere!) care proiectează sufletele îndrăgostiților în cortegiul unui zeu care îi posedă și transformă iubita într-o veritabilă icoană mistică adorată de îndrăgostit, imaginea însăși a zeului care este acum obiect de cult. Cum putem explica trecerea de la pasiunea umană la entuziasm în sensul deplin al termenului? Prin ce *prodigie* ar avea iubirea această putere transformatoare capabilă să producă o asemenea metamorfoză?

Poate că într-un anumit sufism nuanțat de neoplatonism, și în special la Rûzbehân Baglî din Shîrâz (1128-1209), se aduc clarificări extraordinare în legătură cu aceste întrebări.

Mai degrabă decât o creație, universul este o teofanie; mai degrabă decât o succesiune de obiecte, lumea este o succesiune de oglinzi și reflexii, fiecare interferând pe rând în funcție de nivelul de realitate pe care îl ocupă. Vizibilul și sensibilul sunt ele însele reflexii ale luminilor arhetipale; acesta este motivul pentru care nu se ajunge la conștiința teofanică îndepărtându-se de acestea, ci transformând vălurile conștiinței pe care le constituie în oglinzi pure. De la reflexie la reflexie, pornind de la ceea ce este mai tangibil, sufletul urcă până la sursa din care provine. A se alătura cortegiului zeului său nu înseamnă altceva decât că Ființa Divină „se manifestă credinciosului său într-o teofanie adecvată ființei sale așa cum există în El" dintotdeauna. Pe acest itinerar al sufletului nu există limite pentru teofanii. Fiecare nivel de lumină la care sufletul ajunge este o nouă oglindă în care se reflectă o realitate mai pură. De la o etapă la alta, el se orientează cu tot mai multă precizie și unitate. Experiența iubirii umane pentru „un ființă de frumusețe" catalizează experiența unicității.

Ce este această iubire umană, dacă nu ea însăși o teofanie, într-un fel revelația frumuseții divine într-o ființă de frumusețe! Pentru că trebuie să pornim de unde suntem, de la uman! Apoi, prin iubire, să eliberăm această reflecție sensibilă care dezvăluie totul ascunzând, intensitatea unei flăcări mai înalte, limpezimea unui cristal strălucitor. Când operațiunea reușește, iubirea devine emoția și extazul sufletului, uimirea sa în fața manifestării bruște a unei frumuseți superioare.

Această transă jubilatorie (Afrodita cerească) se referă la o metamorfoză a privirii interioare, a viziunii. Când vălurile cad, iubiții văd prin ochiul divin și simt prin inima zeului lor; prin dezvoltarea acestei fiziologii mistice, îndrăgostiții se asimilează divinității și devin „**entheoi**".

Transa afrodisiacă tenebroasă nu este altceva decât eșecul teofaniei. Iubiții nu au știut să citească în transparența sensibilului cu ochiul inimii. Ei sunt în mod constant readuși la obiectivarea iubirii, la o încarnare dificilă în care sensul cărnii lăsate de izbeliște ajunge să se epuizeze, să se consume, arsă de propria plăcere.

Forța dorinței se intensifică la extrem, împiedicând nunta alchimică și uniunea androgină; ea devine o forță de dizolvare, „femeia ocultă" și „moartea sugătoare", generând ura unui sex față de celălalt. Iubiții sunt aruncați împreună în vertijul unei uniuni dăunătoare, iubire-ură, al cărei rezultat nu poate fi decât suferința, ba chiar nebunia.

Mania lui Apollon

Al doilea delir anagogic pe care o menționează Platon, care poate servi drept delir tipic pentru toate stările de ebrietate din categoria preot/magician, este transa divinatorie inspirată de Apollon.

„Profetesa din Delphi, preotesele din Dodona au adus, într-adevăr, și tocmai atunci când sunt pradă delirului, numeroase servicii frumoase Greciei, atât de natură privată, cât și publică, în timp ce, atunci când sunt în deplinătatea facultăților mintale, ele aduc doar servicii foarte slabe sau deloc. Și, dacă ar fi să vorbim acum despre Sibila, despre toți cei care, folosind o divinație inspirată, au dat multor oameni, prin numeroase predicări, îndrumarea corectă pentru viitorul lor, am lungi inutil discursul nostru cu considerații care sunt evidente pentru toată lumea. Ceea ce merită cu siguranță să fie menționat este faptul că cei care, în antichitate, au instituit numele nu considerau mania, delirul, ca fiind ceva urât, și nici ca un motiv de rușine; altfel, nu ar fi introdus numele în contextul celei mai frumoase dintre arte, numindu-l ***manikê****, adică delir”.*

(Platon. Phèdre. Gallimard nrf. 1950,311

Apollo este „păstorul propriilor sale animale”, ceea ce înseamnă că a dobândit stăpânirea asupra pasiunilor sale interioare, la fel cum este un muzician care știe cum să cânte pe corzile sufletului său și, de asemenea, un arcaș pentru a arăta excelența viziunii sale atunci când își lansează săgeata pentru a activa cunoștințele intuitive ale adeptului.

Dacă Apollon este legat de soare, este pentru că el dinamizează viziunea pură a coriștilor și profeților săi. Prin frecventarea asiduă a acestuia, omul orb urcă treptele peșterii platonice, trecând de la iluzia tenace care îl ținea prizonier, la opinia incertă, apoi la știință și, în final, la cunoașterea directă a realităților pure. Ieșit din peșteră, el contemplă lumina la sursa ei, știind acum că ceea ce vedea odinioară nu erau decât reflexii derivate și diminuate ale astrelor pe care le percepe astăzi în strălucirea lor cea mai strălucitoare.

Cu Apollon sunt asociate Pythia, Sibylle și preotesele lui Zeus din Dodona. Acestea sunt înzestrate cu darul mediumnității și al extazului vizionar și profetic. Acesta din urmă se prezintă sub două forme: poate fi spontan și imprevizibil sau codificat într-un cadru oficial și declarat „oracular”. Dacă viziunea este constanta principală în extazul apolinic, entuziasmul nu lipsește. În transă, Pythia devenea *entheos*, adică plină de zeul care o locuia, și sub influența lui obținea viziuni în simboluri.

În perspectiva platonică sau în cea a Greciei arhaice, „viziunile” ne sunt date de zei. Intelectul uman nu abstractizează formele realului, ci le primește din lumea de dincolo. El nu poate decât să se facă apt prin armonizarea sensibilității sale la ceea ce zeul îi luminează asupra formelor inteligibile. Iluminarea ideii, a arhetipului, a formei ideale se referă, așadar, la prezența zeului în adept: ea nu este o abstracție provocată de intelectul uman. Dimpotrivă, transa provoacă intuiția directă a acțiunii zeului și, de îndată ce aceasta încetează și este înlocuită de gândirea reflexivă, contactul imediat cu zeul este întrerupt.

În *Timaeus*, Platon afirmă că transa divinației sau visul mantic ar avea originea într-o intuiție a sufletului rațional, „dar ar fi perceput de sufletul irațional ca imagini reflectate pe suprafața netedă a inimii”. De aici provine tonalitatea lor simbolică și necesitatea unei hermeneutici pentru a le putea decoda.

Ceea ce trebuie să reținem din transa apolinică se referă în primul rând la o energie vizionară, stigmatizată de o armonizare a ființei la toate nivelurile.

Apollon are stăpânire, așa cum s-a spus, asupra menajeriei sale pasionale, adică asupra sufletului vegetativ, și, prin harpa pe care cântă ca un artist, asupra sufletului său sensibil.

Cât despre arc și săgeată, acestea sunt simbolurile unei cunoașteri iluminate. Prin tot limbajul simbolic referitor la Apollon, coristul are indicații precise asupra căii pe care trebuie să o urmeze pentru a experimenta transa luminoasă în care predomină viziunea, confirmând clarviziunea profetică și cunoașterea mantică.

Mania lui Ares

Ares este războinicul arhetipal.

Pe de o parte, el simbolizează violența „micului război” egocentric împotriva celorlalți. Pe de altă parte, Ares este maestrul acțiunii eroice.

„Ares, suveran puternic (...) Revarsă de sus lumina ta blândă asupra existenței noastre și, de asemenea, forța ta marțială, pentru ca eu să îndepărtez din capul meu lașitatea degradantă, să reduc în mine impetuozitatea dezamăgitoare a sufletului meu și să rețin ardoarea amară a unei inimi care m-ar putea incita să intru în lupta terorii înghețate! Dar tu, Dumnezeu fericit, acordă-mi un suflet neînfricat și favoarea de a locui sub legile inviolabile ale păcii, scăpând de lupta dușmanului și de soarta unei morți violente”

(Imnul homeric, 182).

Cu Ares, ne aflăm într-o poziție de detașare. Ce înseamnă marele război dacă nu această capacitate treptată de a se separa de această lume, de vanitățile ei, de sistemul ei de valori și reprezentări, și de a atinge acest echilibru al sufletului, această ecuanimitate în fața plăcerii și a durerii deopotrivă.

„Cunoscându-l pe cel care este mai presus de gânduri, întărește-te în forța ta interioară și lovește, o, războinic cu arme lungi, inamicul formidabil al dorinței”.

(Bhagavad Gitâ, III, 43).

Război mic și război mare

Din perspectiva tradițională, micul război identificat cu lupta exterioară, nu are alt scop decât acela de a consolida și testa marele război sfânt din interiorul sinelui. Învățătura zeului îl conduce pe Arjûna, pe de o parte, la această înțelegere fundamentală pentru erou, a condiționărilor existenței iluzorii în raport cu indestructibilitatea sufletului, pe de altă parte, la experiența manifestării tulburătoare a divinului pe câmpul de luptă. În raport cu această putere teribilă, acest numen „*tremendum et fascinans*”, toate formele condiționate sunt negate. Și când această negare este afirmată în mod activ, fără teamă și cu încredere deplină, forța eroică a zeului se manifestă în mod absolut în sufletul luptătorului.

Energia produsă este de așa natură încât este capabilă să facă efectivă realizarea credinciosului. În măsura în care războinicul este capabil să acționeze în această puritate a acțiunii, el se eliberează de lanțurile umanității, atrage asupra sa prin evocare activă dinamismele divine, găsind în acestea iluminarea și eliberarea sa.

Ares reflectă o întreagă procesiune de zei, daimoni și demoni pe care îi regăsim în mod recurent în numeroase tradiții. Aceștia, ca imagini simbolice precise, apar cu o frecvență uimitoare: prezențe fatidice ale geniilor bătăliei, ale zeițelor victoriei și ale morții.

Pentru omul tradițional, geniul, dublul sau demonul corespund unei puteri care zace în adâncurile ființei, fiind „viața Vieții” și dirijând procesele conștiente și inconștiente ale omului din invizibil. O putere metafizică la care conștiința obișnuită nu are acces, cu excepția unor cazuri, și care condiționează totuși în mare măsură destinul individului. O legătură strânsă leagă această putere de energiile sângelui și ale rasei. Astfel, adesea daimonul este identificat cu zeii Lares care „ne mențin în viață, ne hrănesc corpul și ne călăuzesc sufletul”. În tradiția nordică, Walkyriile iau locul acestui daimon, care se confundă atunci cu **fylgja**, însoțitoarea, această entitate spirituală activă în om și care prezidează destinul său: aceasta este forța mistică a sângelui. În tradiția mazdéo-iraniană, este vorba de **fravashi**, un fel de dublură a sufletului, înger și putere intimă a fiecărui om, căreia acesta îi datorează realizarea spirituală. Toate aceste entități divine sunt, de asemenea, legate de război, moarte și victorie.

Care este legătura dintre această forță misterioasă transmisă prin sânge și ascunsă în secretul inimii ființei și zeii și zeițele războiului?

Aici, ca întotdeauna în istoria transei, ne confruntăm cu două întrebări recurente: pe de o parte, cum să permitem naturii să intre în contact cu supranaturalul, pe de altă parte, cum să provocăm o transformare a conștiinței, astfel încât sufletul, de la mortal să devină nemuritor.

Este vorba de a provoca transformarea, în timpul inițierii eroice, a eului individual al conștiinței de veghe într-o forță radicală, supraindividuală, dincolo de naștere și moarte, identificată

cu daimonul sau cu alte entități menționate. Succesul acestei mutații condiționează calitatea supraviețuirii după moartea fizică: nemurirea în lăcașul zeilor sau supraviețuirea lemurică ca umbră și fantomă în Hades sau Niflheim. În acțiunea eroică este posibilă trecerea bruscă de la conștiința obișnuită la această energie demonică, saltul cuantic al sufletului identificându-se într-o clipă cu daimonul. Clipă identică, prin urmare, cu o criză distructivă în care se prăbușesc într-o clipă reperele vechii lumi, deci moarte, pe ruinele căreia se ridică un nou univers, de unde victorie. Astfel, zeii și zeițele victoriei nu sunt altceva decât triumful Eului asupra acestei puteri de dizolvare legate de război, de spectrele și teroarea lui, care duc la moartea ego-ului.

Toate aceste entități marțiale simbolizează o tensiune victorioasă orientată dincolo de anxietatea și fricile pericolului inerente transei și „formelor de distrugere subpersonale, pericol care pândește mereu în spatele momentului frenetic al acțiunii dionisiace” și, de asemenea, al acțiunii eroice. O experiență fulgerătoare de „*solve et coagula*”, ar spune alchimistul.

Eroismul în mania lui Ares trebuie înțeles ca un sacrificiu legat de o catharsis, ca o strategie de eliberare și trezire interioară. Furii și Moartea sunt întâlnite și înfruntate material pe câmpurile de luptă prin oroare și sânge, dar în același timp este posibilă experiența marelui război cu sine însuși. În măsura în care eroul își transcende propria frică, aceasta fiind doar frica de a se pierde, el declanșează deschiderea prin care se revarsă forța transcendentă, care îl investește și îl transformă.

Acum putem înțelege concepția mistică a victoriei și a războiului în aceste tradiții eroice.

Între vizibil și invizibil, între fizic și metafizic, între războiul mic și războiul mare, există corespondențe operative: omul tradițional, prin intermediul unor punți codificate, poate trece de pe un mal pe celălalt.

Iată cum aspectele materiale ale victoriei fizice pe câmpul de luptă au ajuns să fie considerate simboluri ale împlinirii spirituale și interioare.

Nu a scris Sfântul Bernard:

> *„Nu uitați niciodată acest oracol: fie că trăim, fie că murim, noi aparținem Domnului. Cât de glorios este pentru voi să ieșiți din lupta voastră acoperiți cu lauri. Dar ce bucurie mai mare pentru tine este să câștigi pe câmpul tău de luptă o coroană nemuritoare... O condiție fericită, în care poți înfrunta moartea fără teamă, ba chiar să o tânjești și să o primești cu inima tare*”.

Mania lui Dionysos

În general, sunt menționați trei Dionisoși: cel care provine din Tracia și Frigia, celălalt originar din Teba, legat de Semele, și al treilea din Eleusis, zeul misterelor cu același nume.

După cum am văzut, ierarhia formelor de iubire stabilită de Platon merge de la un eros sublim, trecând prin un eros generațional, pentru a ajunge în final la un *eros tenebros*. În dionisism, mai degrabă această ultimă formă de *eros* este folosită ca manie sacră în vederea eliberării omului de condiția sa materială, care îl închide în fața oricărei transcendențe. Prin dezlănțuirea tranzitorie puternic legată de sex și droguri, zeul încearcă să producă transfigurarea credincioșilor săi coriști. „Dionysos și Hades sunt una și aceeași”, spune Heraclite. Acest lucru pentru a semnifica bine în ce adâncuri se desfășoară transele acestei divinități «*mainomenos*», sălbatică și solitară, stigmatizând trupele sale menadice îmbătate de carnagiu și sânge.

Dionysos are în companie în principal femei, figuri de mame, fecioare nebune și damante: acestea sunt Demeter și Kore, Semele și Libera, Ariane și Aridela. Virilitatea bărbaților care îl înconjoară este suspectă: *corybantes* sunt efeminați și se îmbracă ca femeile. În transa dionisiacă, tonul dominant, asociat cu sexualitatea și alcoolul, este cel al „elementului extatic-panteist al ginecocrației”: cursă nebună în întuneric, simbioză cu energiile oculte ale pământului, contact cu sângele, omofagie, crimă rituală.

Dimensiunea „femeie” este omniprezentă în cultul acestui zeu: preotese, menade, inițiatoare, oracole predomină în misterele dionisiace ca puteri sexuale de dizolvare, eliberatoare de energii iraționale menite să spargă cochilia eului conștient, mare organizator al forțelor de control care interzic accesul la *empyreum*.

Transa era dusă atât de departe încât, uneori, ca în misterele orgiacale care îl celebrează pe Adonis, în culmea crizei extatice, inițiatul, lovit de stupoare divină, se castra.

Dincolo de această stăpânire prin sex, vin sau alte substanțe pe care le patrona, dincolo de vrăjirea prin muzică sau dans care ducea la starea de prostrație descrisă de Euripide, Dionisos era și zeul transelor **telestice**.

Dionysos este fluidul vieții mereu reînnoite, al transformărilor alchimice care reglementează trecerea de la moarte la renaștere. El este zeul inițierilor.

„Străinul din oraș”, cum îl numește M. Détienne, Dionysos prezidează cultele de posesie care implică atât cetățeanul obișnuit, cât și nobilul, sclavul sau femeia.

Iată cum se exprimă B. Hell:

> „*El este, desigur, zeul viței de vie, distribuitorul vinului care comunică intoxicarea sacră. El este, de asemenea, întruchiparea forței fertile a vieții - plantele cresc și înfloresc sub picioarele lui, pădurile înverzesc și laptele curge. Dar el este și zeul rătăcitor, lovit de nebunie de Hera, zeița umflată de gelozie. Divinității tinere, a cărei frunte este încununată cu o coroană de mirt și iederă, îi face ecou zeul vânător omofag, cel care insuflă cea mai neagră furie... Aceste evenimente, deopotrivă licențioase și orgiastice, erau ritualuri periculoase în ochii prinților. Regii Greciei au încercat să le interzică, la fel cum senatul roman a încercat să se opună răspândirii lor în Italia în 186 î.Hr. Nu s-a făcut nimic. Religia dionisiacă a pătruns în peninsula italiană prin Campania și, în curând, senatorii au fost îngroziți să descopere sălbăticia bacchanalelor locale. Bărbații, cu spiritele tulburate, sunt duși în transă, rostind cuvinte enigmatice. Cât despre femei, ele rătăcesc pe străzi, cu părul desfăcut, fluturând torțe aprinse*”.
>
> (Hell B.. Le sang noir. Chasse et mythe du sauvage en Europe. Flammarion. 1994. 106-107.)

În timp ce mania lui Apollo este deosebit de selectivă, experiența dionisiacă pare colectivă și „contagioasă”. Ea acționează în esență ca un proces cathartic, al cărui scop este purificarea sufletului de impulsurile iraționale și elementare înainte de a trece la stări mai subtile patronate de Apollo, Afrodita și Muzele. În timp ce Apollo oferă cunoștințe vizionare, Dionysos se prezintă ca un campion al libertății: „uită diferența și vei găsi identitatea; intră în *thiasos* și vei fi fericit astăzi”. Gama de intoxicări oferite de zeu este variată.

În transa lui Dionysos, mai mult decât în transele inspirate de Afrodita Celestă (Dragostea), Apollo (preot/magician) și Marte (războinic), drogurile, sexul, muzica și dansul, moartea și întunericul, învierea și viața sunt reunite.

Mania Muzelor

Voi dezvolta transa poetică dinamizată de muze în subcapitolul următor, intitulat „Memoria la greci”, care servește la evidențierea rolului crucial jucat de „memorie” în contextul *transei mantice*.

Prin intermediul lui Platon, am reușit treptat să identific nuanța specifică a unei transe, la ce modalitate a sufletului ar trebui să fie legată și, în cele din urmă, la ce universal arhetipal ar trebui să fie conectată. Această căutare a transei mitologice, pe lângă universalitatea conferită de zeii menționați în tripartiția sufletului și cunoașterea funcțiilor și rolurilor lor specifice în fenomenul transei, ne aduce revelații prețioase despre natura însăși a diferitelor transe.

Pentru a rezuma foarte pe scurt, pot concluziona că:

- Transa este un fenomen universal care modifică stările de conștiință
- În funcție de natura sa, el ridică sau coboară sufletul (îl îmbolnăvește sau îl vindecă).

- Sufletul, conform unei definiții omogene bazate pe gândirea indo-europeană (în special opera lui Dumézil) sau pe gândirea altor curente tradiționale, are o structură tripartită.
- Fiecare modalitate a sufletului are un zeu tutelar care induce transa specifică modalității respective.
- Zeii reper stimulează transele anagogice de jubilare, transe „drepte" care eliberează. Beția este deci o datorie a sufletului.
- Transa descendentă și „greșit-dreaptă", deși folosește uneori strategii aparent similare cu prima, are ca efect întemnițarea.

Aș dori acum să clarific ce înțeleg prin „bine" și „rău-drept", termeni care se regăsesc în textul lui Platon însuși. Pe vremuri (în timpul Renașterii) se obișnuia să se facă distincția între două stări legate de transa de posedare, obsesia și posedarea propriu-zisă, prima rezultând din „efectul demonului ca agent extern, a doua ca principiu intern".

Într-un caz, și aceasta este obsesia, persoana este în mod constant „atacată" de diavol, în timp ce în al doilea caz diavolul este de fapt în interiorul persoanei. Există două strategii posibile pentru a pune capăt acestui conflict: fie se pot folosi tehnici specifice pentru a alunga diavolul, ceea ce se numește *exorcism*, fie se pot folosi strategii ritualice specifice pentru a concilia diavolul prin organizarea de ritualuri de posedare, ceea ce se numește *adorcism*.

Prin transă corectă înțeleg cea care corespunde „alianței" cu zeul, cu alte cuvinte transa de posesie, iar prin transă greșită-dreaptă înțeleg cea care corespunde suferinței efectelor negative ale aceluiași zeu, cu care identificarea și concilierea nu sunt posibile, cu alte cuvinte obsesia.

Cele 5 manii grecești atribuite diferitelor divinități					
	Jubilativ	Mantic	Poetic	Telestial	Eroic
Afrodita	x				
Apollo		x			
Muze			x		
Dionysos				x	
Ares					x

- Funcția terapeutică este prezentă în toate cele 5 manii, în sensul că toate contribuie la o „armonizare" a ființei.
- Cu toate acestea, funcția telestială atribuită lui Dionysos nu exclude posibilitatea unor inițieri prezidate de Apollo sau Ares, de exemplu.

Relația dintre cele 3 moduri de transă și cele 5 divinități									
	Activ			Mixt			Pasiv		
	Enstatic	Extatic	Șamanic	Inițiatic	Hermetic	Mantic	Metamorfic	Catartic	Djinnopatic
Afrodita	x		x		x			x	x
Apollo	x		x	x	x	x			
Muze	x		x		x	x			
Dionysos			x	x	x		x	x	x
Ares		x	x	x	x		x	x	x

Acest tabel ia în considerare relațiile care prezintă o anumită regularitate, înțelegându-se că fiecare transă poate prezenta, anecdotic, în anumite ocazii, caracterul oricăruia dintre cei 5 zei.

Memoria greacă

„Mania” platoniciană ne va fi permis să stabilim o tipizare a principalelor tipuri de intoxicație pe care se pot grefa transele din toate timpurile și locurile, fiecare în funcție de specificitatea sa.

Cu ajutorul noțiunilor de *Alétheia* (adevăr) și *Mnémosyne* (memorie) care apar în transa mantică și poetică, doresc să clarific intenția și scopul fundamental al transei dincolo de toate manifestările sale eterogene.

Care este relația dintre transă și memorie și dintre memorie și adevăr?

În ce fel este esențial rolul memoriei, omniprezentă în toate fenomenele de transă (dhikr, trezire, mantra)?

Este clar, cel puțin în ceea ce privește poetica și mantica, că un logos sub formă de discurs este cel care prezidează acest tip de transă. Poetul, inspirat de muze, poetizează, iar ghicitorul, inspirat de Apollo, vorbește. Dar acest *logos* proteic poate fi exprimat și prin incantație, evocare, cântec, dans etc. De fapt, el acoperă întreaga gamă a transelor posibile, creând o memorizare prin efectele sale diverse. Atunci când maestrul inițiază, el provoacă o rememorare în adept, iar persoana posedată nu face altceva decât să fie cuprinsă de „memoria” demonului său.

Pentru Hesiod, Muzele sunt fiicele lui Mnemosyne, iar în Chios ele sunt numite „amintiri”. Dar care era natura acestei amintiri în Grecia arhaică? Era doar o funcție psihologică legată de temporalitate, deci de cronologie și de istorie?

Toți specialiștii în transă (oraculară, poetică, inițiatică etc.) sunt oameni inspirați „de zeul care îi posedă”.

Memoria lor este de esență divinatorie și sacră, zburând prin timp și dezvăluind în felul lor arhetipurile supranaturalului. Aici, natura memoriei este ontologică, în sensul că universul simbolic pe care îl instituie este realitatea însăși: ea se referă la lumea arhetipală din care derivă lumea sensibilă și aleatorie. Pentru pitagoreicul Paron, timpul este o putere a uitării de care numai memoria, ca asceză și exercițiu spiritual, ne permite să scăpăm.

Aici, deci, memoria nu este un dispozitiv mnemonic care încearcă să se întoarcă în timp și să structureze un anumit eveniment, ci o viziune ideală identificată de „văzători” cu ființa însăși. Muzele sunt cele care „spun ce este, ce va fi, ce a fost”.

Prin intermediul acestei viziuni de ansamblu asupra temporalității, relația dintre memorie și adevăr devine mai clară: pentru că maestrul de transă înțelege Întregul în acel moment, el spune Adevărul.

Din nou, la Hesiod, Muzele inspiratoare au un singur scop: să „spună adevărul”. Poetul pe care ele, la rândul lor, îl inspiră într-o transă poetică redescoperă Memoria și, prin lauda versurilor sale, proclamă, de asemenea, Adevărul.

Prin urmare, transa și memoria sunt asociate în mod legitim, iar scopul lor este în esență o operă de Adevăr.

Călătoria adevărului

Acum, această Memorie-Adevăr este ea însăși operantă: ea transformă, mutându-l pe adept dintr-o stare de uitare și ignoranță, transfigurându-l în „lumina Adevărurilor eterne”.

Este sarcina ghicitorului să spună Adevărul, care este atât o putere oraculară, cât și o putere a justiției. Acest Adevăr-Justiție este adesea ordalic și, prin urmare, operativ și direct. Nu judecata oracolului este cea care decide între vinovat și nevinovat, ci justiția implacabilă a zeilor.

Maestrul inițiat, la rândul său, indică modul corect și veridic de a deschide ușile către invizibil, în timp ce ermeticul înțelept efectuează jocurile metamorfozei cu acuratețe și veridicitate.

Miza transei este, așadar, Adevărul, cu coadjutorii săi calificați: lauda, dreptatea, inițierea și așa mai departe. Memoria este exaltată de acestea și, în schimb, le exaltează; rezultatul rezultat este ieșirea din timp, o formă de nemurire în lumină.

Înainte de transă, starea ființei umane este deci antitetică față de cea pe care o va găsi în timpul transei: ea se află sub semnul uitării, al nedreptății, al ignoranței și al minciunii.

Călătoria adevărului: acesta ar putea fi titlul itinerariului filosofic al marilor clarvăzători ai antichității. Ce caută Plutarh în „Câmpia lui Aletheia"? El vorbește despre un loc unde „zac nemișcate principiile, formele și modelele a tot ceea ce a fost și tot ceea ce va fi. În jurul acestor tipuri este eternitatea, din care timpul scapă ca un potop, curgând spre lumi". Și mai departe, Plutarh confirmă cu tărie că: „Scopul discuțiilor filosofice este să ne amintească de frumoasele priveliști de acolo, altfel ele nu servesc la nimic". Cu alte cuvinte, totul conlucrează pentru a stabili un contact între natură și supranatural prin darul memoriei.

Platon face același lucru în *Phaedrus*, când descrie procesiunea sufletelor către „locul de deasupra cerului... pentru a contempla realitățile din afara cerului". La ce se referă această afirmație, preluată din *Decretul lui Adrastaeus*, dacă nu la o călătorie transrațională, în transă, în lumea invizibilă:

> „*fiecare suflet care, după ce a făcut parte din compania unui zeu, a văzut ceva din adevăratele realități, este în siguranță până la următoarea revoluție.... Dar atunci când, neputând să-l urmeze îndeaproape pe zeu, nu a văzut nimic și, victimă a vreunei rușini, îmbătat de uitare sau de răutate, a obosit*".

Și la ce se referă perioada de incubație a lui Epimenide în peștera sa dacă nu la o perioadă inițiatică petrecută într-o stare de transă, propedeutică lungii călătorii spre zei.

Proclus afirmă din nou, în *Republica*, intenția călătoriei prin contrastul dintre câmpia Aletheia și câmpia uitării. În aceasta din urmă, sufletul bea din râul Amélés, care curge prin câmpia uitării. Dar, la fel ca în mitul Danaidelor, cu cât se înfruptă mai mult din această apă funestă, cu atât mai mult scapă fără să poată reține o singură picătură.

> „*În teoria platonică a cunoașterii, opoziția dintre Câmpia Aletheia și Câmpia Lethe este expresia mitică a opoziției dintre actul anamnezei, care este fuga de timp, revelația ființei imuabile și eterne, și păcatul Lethei, care este ignoranța umană și uitarea adevărurilor eterne*".

(Oetienne M., Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,
La Découverte. Paris. 1990.127.)

Or, evadarea din timp și tema revelației sunt componentele privilegiate ale transei, ceea ce ne face să credem că toți acești maeștri ai călătoriei spre adevăr relatează în scrierile lor o experiență trăită sub forma unei transe, mai degrabă decât un mit născut din imaginație, a cărui natură este doar metaforică și a cărui intenție este doar didactică.

Aici, cuvintele încă se „lipesc" de lucruri, iar ceea ce este rostit de frăția celor inspirați este o „realitate a cuvintelor". De-a lungul istoriei sale, Alétheia este în centrul problemei Ființei. În mod similar, transa și Memoria care o precede sunt presupozițiile de bază pentru revelația sa.

Ceea ce trebuie să ne amintim este că există un „sens prerațional al adevărului"... că a existat o perioadă în care adevărul era revelat printr-o sistematică a transei caracterizată de mania platonică și că „filosofii" de atunci aveau trăsături ciudate în comun cu cele pe care le putem descoperi și astăzi în islam, în contextul *maraboutic*.

În această perioadă arhaică, centrul de greutate filosofic era tranzitiv și se exprima mai mult în termeni de „experiență" decât în termeni de reflecție discursivă.

Fiind vorba de „experiență”, nu există dihotomie între Aletheia și Lethe, așa cum vom vedea mai târziu, când rațiunea analitică ia o decizie dualistă între aceste două aspecte ale realității, oferind doar această alternativă: rațional sau irațional. Așa cum există grade de umbră și grade de lumină între zi și noapte, tot așa există grade de memorie între Aletheia și Lethe. Adeptul trece treptat de la mai puțină lumină la mai multă claritate prin aprofundarea experienței de transă. Această logică a „terțului inclus” deschide spre o logică paradoxală care îmi permite să explic mai bine ambiguitatea asociată cu transa, mai ales în această situație în care demarcația dintre posesor și posedat este dificil de identificat; de asemenea, îmi permite să justific adăugarea „modului mixt” al transei la modurile activ și pasiv, ultimele două fiind derivate din logica terțului exclus al gândirii raționale și nefiind capabile, în sine, de a pune în lumină paradoxurile șamanismului și hermetismului, de exemplu.

4. Același zeu care „posedă” este același care vindecă

Am insistat asupra relațiilor pe care le are transa cu Memoria și asupra celor pe care aceasta din urmă le are cu Adevărul. Alétheia, la greci, a apărut ca termen al căutării filosofice în timpurile arhaice, aceasta fiind articulată mai mult printr-un *logos* legat de transă decât printr-un discurs rațional.

În capitolul precedent, „ambiguitatea” legată de transă nu a ieșit în evidență: transele în cauză, poetică, mantică și inițiatico-hermetică sunt fie de mod activ, fie de mod mixt. În ambele cazuri, „operatorul adevărului” își conduce transa, sub inspirația Muzelor sau a lui Apollo. Ambiguitatea apare mai explicit atunci când aceasta se dovedește a fi benefică sau malefică, patologică sau terapeutică, corectă sau stângace. În inima ambivalenței este totuși același zeu care prezidează posesia. Ceea ce mă aduce să vorbesc despre bipolaritatea divinității și, prin urmare, deoarece aceasta este „șeful corului” unei anumite transe, să iau în considerare de asemenea bipolaritatea acesteia din urmă. Pentru acest subcapitol, sunt recunoscător „*Maeștrilor adevărului*” de M. Détienne [1990) că au știut să mă inspire cu privire la noua noțiune de trifuncționalitate, pe care o dezvolt aici, în legătură cu „Memoria și Adevărul”. (*Détienne M., Les maîtres de vérité dans ta Grèce archaïque, La Découverte. Paris. 1990.65.*)

Apollo poate fi Cel Luminos, dar Plutarh ne spune că unii oameni îl numesc și Cel Obscur. În *Teogonia* lui Hesiod, Muzele proclamă: „*Noi știm să spunem multe lucruri înșelătoare, asemănătoare realităților, dar știm și să spunem lucruri adevărate atunci când vrem*”.

Această bipolaritate în panteonul grec implică de la bun început faptul că zeii sunt complementari. Puterile pozitive și negative ale fiecăruia dintre ei se împletesc pentru a produce o putere „mixtă”, singura capabilă să integreze ambiguitatea.

J.P. Vernant și în special G. Dumézil, au explorat aceste jocuri antagonice în care două divinități (sau aspecte diferite ale aceleiași divinități) se opun într-o tensiune intimă, conferind „caracterului lor de zeu un caracter fundamental de ambiguitate”.

Prefer să înlocuiesc această noțiune de bipolaritate cu termenul de tri-funcționalitate, deoarece bipolaritatea sugerează imediat un dualism rigid asociat cu gândirea analitică. Nu același lucru se poate spune despre logica terțului inclus, care este mai aproape de experiență. Pentru ca ceva să treacă de la o stare la alta, trebuie să treacă în mod necesar printr-un termen median, care reconciliază extremele. Între noapte și zi trebuie să existe griul zorilor.

Pentru a vă demonstra tri-funcționalitatea, o voi lua ca model pe Afrodita. Pentru ea, bipolaritatea este explicit extinsă la o dimensiune trifuncțională, servind drept bază pentru trei calități diverse de transă. Să ne amintim perechea antagonică dintre Memorie și Uitare, presupuse a fi cele două granițe între care se mișcă Adevărul, uneori potențat la extrem în râul Lethe și, prin urmare, întunecat, alteori umbrit la nivelurile intermediare ale călătoriei „inițiatice”, alteori luminos la sursa Mnemosyma. După cum am văzut, Alétheia postulează alți acoliți, printre care Diké (dreptatea), la care trebuie să adăugăm acum Pistis (încrederea) și Peithô (farmecul). Nu poate exista adevăr fără dreptate, încredere și farmec.

Aceste trei puteri sunt implicit active în orice proces de transă. Pistis exprimă încrederea (Fides) dintre om și zeul său (lnch Allah, pentru islam, facă-se voia ta, cu voia lui Dumnezeu etc.) Este un semn de adeziune intimă între individ și Domnul său și uneori de anihilare radicală în Dumnezeu (**Fanâ** și **Baqâ** la sufi). Ambiguitatea apare cu Peithô. Farmecul pe care acesta îl insuflă se poate răspândi în trei direcții. Acesta este atributul major al Afroditei. Dacă zeița își întoarce farmecul în sus, ea este celestă. Iubirea sublimă o invadează atunci pe devotată și o intoxică cu viziuni de frumusețe. Ea este „populară” atunci când își întoarce farmecele asupra inimilor bărbaților cu bunul ei Peithô, cel care este „numai zâmbete, pălăvrăgeli de fete și pozne”, asociat cu „mângâietorul” Apate, vicleanul „plăcerii dulci, tandreții și blândeții”, după cum ne spune Hesiod.

M. Détienne explică:

«Dar transei pozitive care o asociază pe Afrodita, femeia zâmbitoare, cuvântul de seducție, Peithô și Apaté în aspectul lor benefic îi corespunde o transă negativă în care fiecare dintre acești termeni are corespondentul său negativ în același gând mitic. Lui Apaté al Afroditei i se opune o altă „decepție", Copilul Nopții, o putere negativă care este sora lui Lethe și a „cuvintelor de decepție". Or, „cuvintele de înșelăciune", care sunt cealaltă față a „vorbelor de dragoste", sunt plasate sub patronajul lui Hermes cel nocturn, stăpânul Peithô al „vicleniei", aspectul negativ al Peithô Afroditei, și tot aceste „cuvinte de înșelăciune" sunt cele pe care Hermes le dă Pandorei, femeia fatală, malefică, umbra femeii „de dulce plăcere"».

Această putere orientată în jos, cea a lui Hermes-Aphrodite-Pandora, este cea a Afroditei întunecate, numită astfel de Platon.

Mi se pare că exemplul Afroditei trifuncționale ilustrează în mod adecvat continuumul de transă dintre Aletheia și Lethe. În cazul Afroditei celeste, este clar că adeptul posedat de zeiță se află chiar la nivelul Adevărului. Afrodita populară oferă o „bună uitare", iar șiretlicul pe care îl folosește pentru a-i intoxica pe credincioși este foarte onorabil. În prezența ei, omul uită toată suferința și teroarea pe care le aduce viața umană. Atunci când un suflet devine uscat și singuratic, Afrodita populară își folosește farmecul pentru a-l alina și a-l aduce împreună cu un alt suflet de aceeași natură pentru o idilă romantică. Rezultatul va fi plăcerea de a genera și, după cum afirmă Diotime, un facsimil al nemuririi. Într-adevăr, ce intoxicare mai mare decât să supraviețuiești tu însuți prin copiii tăi! Dar dacă aceasta este uitare și odihnă, nu este mai puțin un truc al zeiței. Cât despre Afrodita întunecată, ea este amanta vorace; ea este Pandora malefică și fatală care posedă amantul, deposedându-l de identitatea sa și acordându-i o „uitare muritoare".

Astfel, există două tipuri de uitare: cea a muritorilor, cea a Afroditei întunecate, copilul nopții, și cea hipnotică, generatoare de uitare, oferită muritorilor de viclenia Afroditei populare. Asociați cu aceste „dulci uitări" sunt gemenii Thanatos și, respectiv, Hypnos. Primul, spune Hesiod, are o inimă de fier, un suflet de bronz, implacabil în pieptul său", este puterea morții. Al doilea, puterea somnului. Aceasta „este liniștită și blândă cu oamenii".

Moartea și uitarea muritoare sunt astfel opuse somnului și uitării hipnotice. Aceasta din urmă este o uitare amoroasă stimulată de Eros și urmată de „plăcerea dulce a femeilor", potrivit lui Plutarh.

+ Afrodita celestă Luminoasă	Alétheia+Mnémosyne	Transă jubilatorie
+- Afrodita populară Umbroasă	Léthé + Hypnos	Transa de posesie terapeutică
- Afrodita întunecată Nocturnă	Léthé + Thanatos	Transa de posesie patologică

Acest tablou conturează tri-funcționalitatea asociată zeiței și transei sale; între Adevăr + și Uitarea Mortală - există o zonă tampon de noapte și lumină +-, umbra, care, prin conectarea contrariilor, organizează transa într-un sistem antagonist de complementaritate, aceasta din urmă nefiind altceva decât deplasarea adevărului în uitare și viceversa.

Trifuncționalitatea Afroditei este legată de o viziune ierarhică a transei, care este organizată după cum urmează:

- Transa sublimă legată de Afrodita celestă care „apare" adepților, dându-le puterea de a accesa Aletheia + Mnemosyne.
- Transa uitării și a vindecării pentru cei care, printr-o conduită corectă și prin rituri adecvate, merită odihna și uitarea justă a dificultăților existenței, găsindu-și ieșirea în beția generării.

- Transa bolii și a pedepsei pentru cei care, prin uitarea riturilor, au comis infracțiuni grave și sunt astfel cufundați într-o uitare fatală, la care se adaugă boala și greutățile.

Afrodita celestă	Transa jubilatorie	Iubire sublimă	Peithô pur
Afrodita populară	Transa echilibrantă	Iubire generatoare	Peithô dulce
Afrodita întunecată	Transa atomizantă	Iubire devoratoare	Peithô arzător

Cele trei Afrodite sunt astfel 3 modalități ale aceluiași Eros. Acesta circulă de-a lungul itinerariului amoros pe treptele sufletului, urcând și coborând, procurând când fericire, când o bucurie trecătoare, alteori o nenorocire obsedantă. Cum funcționează, așadar, această complementaritate antagonistă în cazul Afroditei? Deplasarea aceleiași energii de transă. Să ne imaginăm aceasta ca fiind reglată de un tensor energetic de transă între cei doi poli + și - (aceștia calificând orientarea transei) a cărui poziție mediană ar însemna o neutralitate relativă și instabilă. Când tensorul alunecă spre + (ceresc), acesta mărește intensitatea energetică și determină, pornind de la o anumită limită, o nouă calificare (dragoste sublimă); când alunecă spre -, face la fel, dar calificarea nouă pe care o stârnește este antagonistă primei (dragoste devoratoare). În termeni mai actuali, când tensorul se îndreaptă spre un pol, acesta îl actualizează pe acesta și potențializează celălalt pol, și invers. În poziție mediană, tensorul provoacă o situație de echilibru între potențializare și actualizare. Transa, în cazul de față cea a Afroditei, ține mai mult de un sistem antagonist de complementaritate decât de un „fapt izolat”. Fiecare modalitate de transă, și deși este în act la un moment dat, se menține totuși în „faze” cu celelalte modalități momentan potențializate în ea. „Materia psihică” se comportă aici asemănător cu „materia micro-atomică” confruntată cu celebrul principiu al incertitudinii lui Heisenberg, așa cum sugerează Stéphane Lupasco în lucrarea sa „*Cele 3 materii*”. (Ceea ce explică percepția microcosmică pe care o dezvoltă anumite transe, catalizate de anumite substanțe, inclusiv *ayuhasca*, de exemplu.) Nu există Adevăr în act fără o parte de uitare în potență și reciproc. Pericolul care, întotdeauna, pândește Dragostea sublimă, este Dragostea devoratoare pe care o conține ca posibil în sânul său, aceasta așteptând semnalul unei Afrodite tenebroase pentru a provoca noua orientare descendentă. În opoziție, speranța care subzistă în Dragostea devoratoare, este energia maximă potențializată a Dragostei sublime care dormitează în ea. Echilibrul aparent al Dragostei generaționale constă doar într-o oscilație permanentă între sus și jos, dincolo de limitele unde potențializarea și actualizarea rămân nedeterminate, unde transa echilibrantă nu a putut încă vira nici spre **+** nici spre **-** .

Această plasticitate a transei și faptul că este un sistem aflat în faze antagonice de actualizare și potențare ne permit să înțelegem de ce posedatul este bolnav de zeul sau geniul său și de ce același zeu sau geniu funcționează ca restaurator al sănătății. Mai prozaic, pot spune că cauza bolii este, într-un fel, și cauza vindecării, prin inversarea direcției sale și prin oferirea unei noi orientări. Otrava își conține propriul antidot. Dumnezeu „este bun și rău în același timp”. Înțelegem, de asemenea, de ce, în toate cultele posedării, „boala este asociată cu o alegere, iar tratamentul cu un parcurs inițiatic”. Acesta din urmă conduce el însuși la criza inițiatică, transformându-l prin emulație într-un adept și într-un maestru al transei (în funcție de natura sa, el va fi posedat de un zeu responsabil de o astfel de transă: jubilatorie, eroică etc.).

Parcursul posibil este definit astfel:

Boala - alegere → tratament - parcurs inițiatic → vindecare ~ inițiere → stăpânirea unor transe specifice.

În acest context al posesiunii și al terapiei, este clar că granițele dintre diferitele tipuri de transă sunt „fluide” și că acestea sunt articulate într-un sistem „alunecos”, ceea ce face dificilă o definiție rigidă. În contextul *maraboutic* al terapiei și al posedării, de exemplu, se pot observa următoarele faze:

- Cei posedați de un *djinn* (djinnopat) sau vrăjiți prin magie neagră vin pentru tratament.

- *Chorfa-chamanii* (urmașii sfântului) folosesc diverse strategii pentru a stabili diagnosticul, adică pentru a determina natura duhului posedat.
- Aceiași *chorfa* propun catharsis și rituri legate de *djinn* sau de spiritul posedant.
- O nouă posesiune „corectă” intervine și vindecă pacientul.
- „Pacientul” poate deveni la rândul său (în anumite condiții) terapeut și hermeneut.

„Inițial centrată pe rituri terapeutice, cura a trecut apoi în registrul mai global al celebrării legământului cu supranaturalul. Vocea spiritului chinuitor a fost auzită. Tulburările care afectează corpul celui posedat-răpit se transformă într-un dans al posesiei controlate, sacrificiul terapeutic cedând locul ofrandei liturgice. Pacientul devine un ales destinat să facă parte din grupul celor care servesc cultul, pentru timpul limitat al vindecării sale sau pe termen lung dacă alege să-și continue inițierea”.

(Hell B., Possessions et chamanisme,
Flammarion, Paris, 1999, 363-4).

Aceste cuvinte ale lui B. Hell mi se pare că ilustrează în mod adecvat plasticitatea care domnește între diferitele faze legate de cultele posesive.

De exemplu, în zawiya Bouya-Omar, șamanii celor trei focuri sunt cei care beneficiază de „**ighara dial jeddhoum**”, adică de asistența celor trei sfinți ai Tassaout care îi protejează în timpul ritualurilor de **moqraj**, **simm** și **farran** (apă clocotită, șarpe, cuptor) împotriva efectelor lor mortale. Aceasta este o distincție clară, dacă mai era nevoie, între *djinnopații* posedați [**massari**] și maeștrii cunoscuți sub numele de **majadhib**, cei care experimentează **jadhb**, sau transa jubilatorie. Aceasta se referă la transa „anagogică” pe care am menționat-o mai devreme, transa ascendentă, care te duce din „stație în stație” și care, pentru sufi, vizează unirea cu Dumnezeu. Prin supraîncărcarea **taba'** și **baraka**, transa *shrif*-ului din timpul ceremoniei are și virtuți terapeutice în raport cu posedatul care participă la ceremonie.

Această complementaritate antagonică este perfect ilustrată într-un pasaj din *Fedru* al lui Platon (Fedru 244 d-e), discutat de diverși autori, dintre care numai G. Rouget, în opinia mea, a dat o explicație satisfăcătoare.

Socrate spune că:

„Pe de altă parte, cu siguranță, tocmai din acele boli și din acele încercări foarte mari care își au originea, fără îndoială, în infracțiuni vechi și grave comise de cineva dintr-un anumit neam, transa, ceea ce se naște în cei care îi sunt supuși în mod obișnuit, dându-le putere profetică, procură eliberarea prin intermediul rugăciunilor către zei și al cultului adus în onoarea lor ; datorită cărora, cu siguranță, conducând la purificări și rituri, transa redă sănătatea celor care participă la ea, atât pentru prezent, cât și pentru viitor, oferind celor care sunt corect plasați în transă și posedați eliberarea de bolile lor prezente”.

(traducere de Eric de Dampierre, în G. Rouget, 1990, 351).

Încă o dată, Platon, după maniile sale arhetipale, ne oferă un model al tri-funcționalității transei în cadrul unui sistem de complementaritate antagonică.

Ce putem învăța pe scurt din acest text? În primul rând, că există boli (*nosôn*) și procese [*ponôn*] care afectează persoanele care au comis infracțiuni grave.

Sunt acestea boli ale corpului? Poate că da. Dar, având în vedere contextul, este vorba mai degrabă de boli ale sufletului (nevroză, psihoză, obsesie etc.) pe care Platon le atribuie, în teoria sa a relelor sufletului, la doi factori: nebunia și ignoranța. În *Timeu*, Platon afirmă că demența [*anoia*] are două tipuri de manifestare: nebunia [mania] și ignoranța [*amathia*]. Principala cauză a patologiei este pedeapsa pentru o infracțiune.

Există o categorie de indivizi obișnuiți cu transa, ceea ce le conferă o putere profetică și terapeutică care „aduce eliberare” (*apallagênl*) celor posedați.

Prin purificările și ritualurile pe care le administrează bolnavilor, aceștia din urmă, dacă le acceptă, experimentează apoi o transă „dreaptă și corectă”, datorită căreia recapătă „eliberarea de relele prezente”.

În acest pasaj referitor la transa mantică, găsim aceeași tri-funcționalitate aplicabilă transei amoroase valabilă pentru Afrodita:

- transa liniștitoare
- transa celui împăcat
- transa celor care suferă

Cei care liniștesc sunt în mod evident „maeștrii adevărului”, cei care își gestionează în mod activ transa și, în schimb, sunt capabili să o împărtășească celor care suferă. Suferinzii sunt victimele unei posedări anarhice. Cei împăcați sunt suferinzii care au ascultat de îndemnurile liniștitorilor și care, prin urmare, practică în cadrul ritualului. Pentru fiecare zeitate și, prin urmare, pentru fiecare transă, am putea proceda în același mod; și, în loc să ne concentrăm asupra bipolarității, am putea acorda prioritate tri-funcționalității, care cred că este singura modalitate de a explica polisemia rolurilor aceluiași zeu și posibilitatea tranzițiilor între transe de același mod sau chiar de moduri diferite.

Sistemul de complementaritate antagonică și tri-funcționalitatea sunt conturate de o antropologie tripartită. Atunci când Iubirea, de exemplu, se deplasează între cei doi poli, ea investește nivelurile sufletului... sau mai degrabă un astfel de nivel al sufletului. Într-un fel, transa este calificată prin nivelul sufletului pe care îl ocupă.

În *Fedru*, Platon face aluzie la acele suflete care încearcă să îi urmeze pe zei cum pot mai bine, dar arată clar că doar câțiva reușesc să întrevadă realitatea.

„*Motivul acestui zel nemărginit de a vedea unde se află Câmpia Aletheia este că tocmai de pe acea pajiște vine hrana care, după cum știm, se potrivește cu ceea ce este mai desăvârșit în sine: de aici se hrănește firea voastră cu acea pană de aripi, căreia sufletul îi datorează lejeritatea sa*”

(Platon, Platon. Phaedrus, Gallimard nrf. 1950. 37).

Ce este acest penaj metaforic de aripi pe care hrana acordată de transă trebuie să îl hrănească dacă nu, în terminologia platonică, sufletul inteligibil? Acesta este urmat în ordine ierarhică de sufletul sensibil și de sufletul vegetativ. Avem aici cele trei sectoare, cele trei moduri psihice pe care transa le hrănește diferențiat. Uneori trăgând, mai mult sau mai puțin, din fântâna lui Mnemosyne, alteori din cea a lui Lethe.

Platon postulează că, prin urmare, există o corespondență între transe și chiar între modurile de transă și modalitățile sufletului.

Fiecare modalitate a sufletului are transa sa activă +, mixtă +-, pasivă -.

Prin urmare, o anumită transă poate defini porțiunea de suflet pe care o posedă, la fel cum o anumită porțiune de suflet exaltat indică natura transei.

Luarea în considerare a rezonanței dintre transă și modalitățile sufletului mi se pare a fi de o importanță capitală, pentru a risipi confuzia care persistă altfel la toate nivelurile între diferitele categorii de transă. Într-adevăr, atunci când manifestările de transă par omogene, devine extrem de dificil să determinăm natura unei anumite transe dacă nu dispunem de o grilă de lectură adecvată.

A nu confunda categoriile de transă

Referindu-mă la islam, aș dori să demonstrez ceea ce mi se pare a fi o confuzie în această declarație a lui G. Rouget. Rouget, referindu-se la ceea ce el numește *transa fakiristă* (pe care eu o numesc ermetică), declară: „Trebuie deci să considerăm că în acest caz, oricât de neașteptat sau nepotrivit ar părea în contextul musulman în care ne aflăm, adeptul sufi este într-adevăr posedat și trebuie văzut ca fiind într-o stare nu de transă comunitară (activă), ci de transă de posesie” (pasiv). Pentru a fi mai clar, Rouget se referă aici la o practică „fakiristă” în care adeptul, aflat în stare de transă, își străpunge o parte cu un ac ținut de Shaykh, maestrul său. Rouget însuși recunoaște transa

inițiatică atunci când afirmă că: „ședința în cauză a inclus încercarea acului, care este un ritual de trecere sau de inițiere...”. Această observație nu-l împiedică să clasifice această transă de posedare în modul pasiv, asemănător cu cel al djinnopatului pradă miilor de forțe dezintegratoare care îl locuiesc (și care se arată uneori capabil de o asemenea ispravă!).

Înainte de toate, un comentariu: este adevărat că exuberanța transei *djinnopatului* posedat și cea a fakirului au anumite puncte în comun. Gesturile folosite în ambele situații pot fi la fel de violente ca și vociferările, și nu este neobișnuit ca *djinnopatul* posedat să se mutileze cu un cuțit. Dar aceasta este doar o aparență.

La Fakirul Sufi, dincolo de aparența exterioară, predomină o relativă stăpânire interioară, deoarece el este inițiabil și, ca atare, a trecut prin asceză înainte de experiența în cauză.

„Intenția” (*niya*) și «iubirea» [*mohabba*] sa pentru Dumnezeul sau Shaykh-ul său sunt în plină efervescență; intenția și iubirea se referă la o categorisire a transelor legate de diferitele modalități ale sufletului. Acest lucru ne permite să înțelegem diferența enormă dintre transa fakirului sufi în curs de inițiere și cea a posedatului supus fie haosului patologic, fie restaurării terapeutice, chiar dacă aparențele par uneori similare.

În ceea ce ne privește, exemplul citat de Rouget sugerează următoarele: fachirul sufit trăiește o experiență inițiatică, iar transa sa este de tip mixt, partea pasivă privind aparențele, partea activă privind stăpânirea interioară. Aceasta din urmă este dobândită prin inițiere, „o experiență unică care nu se va mai repeta niciodată și care duce la o schimbare definitivă a relației persoanei cu sine, cu divinitatea și cu societatea”. Odată ce inițierea este încheiată, schimbarea rămâne.

Pe de altă parte, Rouget continuă în același pasaj,

> *„schimbarea interioară pe care o suferă adeptul pentru a trece de la starea cotidiană la starea de posedare și pentru a reveni la această primă stare se reînnoiește desigur de fiecare dată când intră în transă în cursul existenței sale. Dar, după cum arată toate descrierile, comportamentul posedatului nu este același în funcție de faptul că este un novice, un nou inițiat, un adept confirmat sau un oficiant experimentat în practica transei. Comportamentul posedaților variază astfel de-a lungul carierei lor, iar transa lor ia forme diferite în funcție de stadiul pe care l-au atins*”.
>
> (Rouget G., La musqie et la transe, Gallimard, Paris, 1990, 89).

Pornind de la exemplul lui Rouget însuși, care îl descrie pe adeptul sufi străpungându-i coasta și aplicându-i teoria autorului, trebuie acum să îl calificăm pentru a evita orice confuzie. Dacă adeptul sufi este într-adevăr „posedat”, atunci este necesar să spunem în ce fel este posedat (în calitate de inițiat!) pentru a nu reduce posesia sa la cea a crizei sălbatice, a transei de preposesie sau de deposedare a neofitului, sau chiar a primei crize de posesie identificatorie.

Paradoxuri legate de transă

Am încercat, așadar, să ridic vălul asupra acestei ambiguități responsabile de dificultatea de a defini categoria în care trebuie plasată o astfel de transă. În primul rând, tri-funcționalitatea sistemului de complementaritate ne-a demonstrat tri-valența care marchează fiecare divinitate din panteon și transa lor respectivă, tri-valența antagonistă și complementară activându-se de-a lungul unui ax invizibil (un continuum al sufletului) între polii **+** Memorie/Adevăr și **-** Uitarea/Iluzia.

Abordarea „greacă” a evidențiat paralelismul dintre cele trei modalități ale sufletului și cele trei moduri de transă, oferindu-mi astfel posibilitatea de a investiga mai serios, atunci când aparențele par să șteargă diferențele, reunind în același mod transele de orientare radical opusă.

În cele din urmă, tot ceea ce s-a spus în legătură cu această ambiguitate ne-a condus în afara cadrului unei logici binare, guvernată de principiile alternative ale identității, necontradicției și terțului exclus, aceasta dovedindu-se incapabilă să rezolve paradoxurile legate de transă. Aceasta din urmă, nefiind mai mult un fenomen izolat, ponderabil, ci aparține unui sistem dinamic care

integrează complementaritatea și contradicția, se revelează ca o cunoaștere globală centrată pe ființă, al cărei scop este, desigur, Alétheia, dar un adevăr care rămâne întotdeauna datorat lui Apathé: eroarea și iluzia, de care nu se desprinde niciodată absolut, ca umbra luminii care, chiar și în cea mai mare claritate, îi rămâne consubstanțială.

Toate aceste dezvoltări mă determină să iau în considerare două noțiuni importante: intensitatea și orientarea transă.

- *Intensitatea tranzitică* este maximă în cele două situații în care actualizarea prevalează în mod clar asupra potențializării, fie că regimul în vigoare este cel al transă anagogică, sub semnul Aléthéia și Mnémosyne, fie că acesta din urmă este, dimpotrivă, cel al transă atomizantă, sub semnul Léthé și Thanatos. Intensitatea tranzitivă se dovedește minimă în situația în care actualizarea și potențializarea se echilibrează, și anume în transa echilibrantă sub semnul Lethe și Hypnos.

- *Orientarea tranzitivă*, care determină finalitatea transei, se concentrează pe cele trei modalități ale sufletului (inteligibilă, sensibilă, vegetativă) și, mai precis, pe funcțiile lor respective:

Prin Apollon, capacitatea de vedere este dinamizată conform schemei trifuncționalității studiate pentru Afrodita.

Prin Ares, capacitățile de detașare și de echilibru.

Prin Muze, capacitatea de memorie.

Prin Afrodita, capacitatea de iubire.

Prin Dionisos, capacitățile de bază și impulsive.

Prin acești cinci zei, prin aceste cinci puteri, prin aceste cinci deliruri, ceea ce se caută în mod confuz sau explicit prin procesul tranzitic se referă la căutarea unui itinerar al sufletului pentru a reduce distanța dintre multiplu și Unul.

Prin Adevărat (Apollo),
Bine (Muzele),
Puternic (Ares),
Frumos (Afrodita),
Bun (Dionysos).

Prin toate aceste „căi” colaterale care șerpuiesc treptat de la umbră la lumină și din care transa se zguduie și se dezvoltă, individul caută experiența „Unului totul”, care nu este altceva decât experiența Unității.

Legătura dintre zeu și transa sa

Mai am de clarificat o ambiguitate esențială. De-a lungul acestui capitol am asociat în mod constant zeul cu transa sa și viceversa, fără a justifica permutările *a priori*. În opinia mea, deși procedeul este comun, după știința mea niciun autor (în afară de „alchimiști”) nu a justificat în mod relevant această identificare.

Ipoteza mea este următoarea: transa nu este altceva decât zeul însuși care se face simțit prin aceasta, care se obiectivează într-un fel în ea. Transa este într-un fel zeul ca „putere” care se manifestă în om.

Pentru tradiții, lumea transei nu este o lume superficială: ea este structurată în profunzime, mergând de la vizibil la invizibil (sau invers), acesta din urmă fiind împărțit în mai multe universuri subtile diferențiate. Transa este experiența trecerii, aș spune experiența podului. Poate mai bine, ea este trecere și pod. Ne aflăm din nou aici, în prezența a trei termeni: podul și cele două lumi pe care le separă (sau le unește). Pentru că, în cele din urmă, atunci când realitatea se deplasează de la natură către supranatural (șamanism) sau când acesta din urmă vizitează prima (posedare!), trebuie să recunoaștem, indiferent de direcția în care mergem, că este necesară o modificare aproape

ontologică pentru ca o conjuncție între cele două dimensiuni să fie posibilă. Modificare care afectează atât vizitatorul, cât și vizitatul!

Când zeul vizitează adeptul sau inițiatul (cel posedat), el investește „vizibilul" încărcându-l cu propria sa putere. Ceea ce ne îngreunează înțelegerea procesului este ideea pe care o avem despre zeu: „mania" noastră antropomorfistă, fie că vrem sau nu, ne prinde prea des în capcană, „figurând" „Invizibilii" după chipul și asemănarea noastră.

La origine, scrie Weber, zeii nu erau reprezentați sub formă umană.

> *„Cele mai simple forme de abstractizare conțin principiul noțiunii de puteri „suprasensibile" care pot interveni în destinul oamenilor, la fel cum un om poate influența destinul lumii care îl înconjoară. În acest stadiu, „zeii" și „demonii" nu sunt încă personali sau permanenți, nici măcar nu au întotdeauna un nume. Un „zeu" poate fi conceput ca o forță care controlează cursul unui proces concret particular, („zeii momentului" ai lui Usener), la care nimeni nu se mai gândește până când procesul în cauză se repetă*."
>
> (Weber M., Economie et société/2. Pion, Paris. 1971, 149.)

În funcție de transa aleasă, această putere energizează un anumit mod de sensibilitate (lumea noastră), aplicându-și forța metamorfică cu diferite grade de intensitate. Aerul și muzica, spațiul și gesturile, culorile și viziunile, dar și sângele și sperma lumii animale, drogurile plantelor, puterea cristalelor etc. sunt vehiculele sale preferate. Pentru șamanul ecuadorian care m-a „inițiat", medicamentul său este chiar sângele care provine din inima „Marelui Spirit", la fel cum pentru creștin, vinul este chiar sângele lui Hristos. În gândirea arhaică, zeul pătrunde în întregul univers sensibil, fără excepție, iar transa constă în eliberarea puterii sale (în mod activ sau pasiv) în unul dintre modurile sale particulare.

5. Secularizarea și declinul transei în Occident

DESTRĂMAREA TRASEI „VIZIONARE”

Secularizarea transei poetice odată cu Simonide din Céos (557-56 î.Hr.) este o ilustrare semnificativă a „dezmembrării” memoriei și, ca un corolar, a deplasării interesului căutătorului de adevăr către o altă axă, care a avut loc în această perioadă. Până atunci, memoria era centrată pe ființă; într-o viziune poetică și directă, inspirată de Apollo și de muze, ea reunea trecutul, prezentul și viitorul: o cunoaștere totală și spontană care transcendea legile timpului. Cu noul mod de gândire, memoria se grefează pe temporalitate și „își amintește” trecutul: cunoaștere psihologică și mnemonică, dobândirea unei tehnici pozitive care ne eliberează de transa vizionară, oferind un *logos* profan noului poet și, în curând, armele retoricii viitorului sofist.

Pentru poetul arhaic, „timpul nu ajută cu nimic”, dimpotrivă: el este sinonim cu uitarea.

Pentru Simonides, timpul este „cel mai înțelept lucru”, deoarece „în timp învățăm și ne amintim”.

Arta poeziei, potrivit lui Simonides, este înainte de toate o artă a iluziei (*apathea*), dar numai ea este capabilă să exprime realitatea umană.

Domnul Détienne scrie:

> "*A practica poezia ca meserie, a defini arta poetică ca o operă de iluzie, a transforma memoria într-o tehnică laicizată, a respinge Aletheia ca valoare fundamentală, toate acestea sunt aspecte ale aceleiași întreprinderi. În acest sens, se observă și legătura necesară între secularizarea memoriei și declinul Aletheia. Separată de fundamentul său, Aletheia este brutal devalorizată; Simonide o respinge ca simbol al poeziei antice. În locul ei, el revendică „**To Dokéïn, la doxa**: opinia*”.
>
> (Dètienne M.. Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.
> La Découverte. Paris, 1990. 111).

Ca termen de comparație, sugerez următoarele: între secolele V și VI ne confruntăm cu ceva foarte asemănător cu ceea ce s-a întâmplat în timpul revoluției kantiene din secolul al XVII-lea. În disputa sa cu Descartes, Kant demonstrează prin antinomiile sale că, întrucât Adevărul (*noumenul*) este în afara sferei noastre de înțelegere, este mai bine să ne concentrăm toate forțele rațiunii asupra fenomenului (iluzia), singurul care se află la îndemâna noastră. Astfel, el deschide o breșă pentru succesorii săi, care nu numai că vor ajunge să nege prezența Aletheia în invizibil (Adevăr - Dumnezeu - Ființă), dar vor concluziona în final că aceasta are un statut iluzoriu și patologic, rod al unei gândiri nevrotice.

Doxa se instalează astfel definitiv în această perioadă, iar hegemonia sa devine din ce în ce mai consistentă. Lumea este schimbare, transformare, ambiguitate, iar modul adecvat de cunoaștere pentru această contingență fluctuantă nu poate fi decât opinia: *doxa*.

Transele sunt astfel relegate în plan secund, cedând locul luminii rațiunii. Aceasta devine apanajul sofistului și al retorului, *logosul* „tranzitic” dispare în favoarea *logosului* rațional, cu ajutorul căruia nu mai este vorba de a vedea adevărul global, ci de a convinge, serpentinând prin labirinturile Apatéei (iluzie, înșelăciune). Trecem astfel de la cunoașterea Adevărului la o opinie despre realitate, care nu este de fapt decât o interpretare, apoi o reprezentare. Logosul sofiștilor este divizat în două: pe de o parte cuvântul, semnificantul, pe de altă parte lucrul, semnificatul. Noua epistemologie a provocat *chisma* între gândire și lume, iar decalajul nu mai poate fi relativ acoperit decât printr-o doxa ezitantă, un discurs tremurător.

Pentru Platon, *logosul* este unul singur: între semnificat și semnificant nu există ruptură, iar cunoașterea globală provine din *manie*. Gorgias afirmă, de altfel, că „nu este nimic de așteptat de la un discurs, că acesta nu are nimic de spus despre realitate și că nu este în niciun fel o comunicare cu ceilalți”. Este un „mare domn, cu un corp minuscul și invizibil”.

Și aici, la sofisti și retori, accesul la adevăr este consumat, prin abrogarea lui Mnemosyne ca funcție metafizică.

Sistemul antagonist și complementar, tri-funcționalitatea care permite trecerea între noapte, zori și lumină se prăbușește; între planul metafizic al Alétheia și planul sensibil al Léthé, nu mai există nicio punte. În acesta din urmă, detașat de realitate, sofiștii și retorii vor instaura rigurozitatea pentru a încadra lumea iluziei: „o știință exactă a inexactului".

Începând cu sfârșitul secolului al V-lea, alături de sofiști și de retorici, toți concentrați asupra orașului și a politicii extrovertite, apar curente antagoniste care tind să perpetueze impulsul arhaic cu teme similare legate de Aletheia și Lethe: toți își concentrează eforturile asupra speculațiilor legate de timp, memorie, iluzie și supraviețuirea sufletului.

Toți sunt specialiști în introversiune. Prin singurătate, macerare, asceză, transă și experiențe cataleptice, ei se străduiesc să purifice sufletul cu apa lui Mnemosyne pentru ca acesta să poată ajunge într-o zi la Alétheia.

Așadar, care este diferența față de prima căutare arhaică, dacă scopul declarat pare similar: a se îndrepta spre un adevăr mai mare prin memorie și transă?

Diferența constă între o chestiune de grade, legată de ascensiunea spre adevăr în gândirea arhaică, și un dualism clar, o alternativă radicală între adevăr și iluzie în noua gândire gnostică.

La aceștia din urmă, Alétheia, la fel ca la primii prezicători și poeți inspirați, este asociată cu Diké (dreptatea), indicând coerența sa cu ordinea lumii. Pistis (încrederea) este de asemenea prezentă, încrederea în zeul său fiind prima necesitate. Dar aici lipsește Peithô (farmecul), pe care îl găseam în gândirea arhaică. Fără Peithô, așa cum am demonstrat mai sus, rezolvarea ambiguității în cadrul tri-funcționalității nu mai este posibilă. Odată cu acești noi filosofi, căutători ai adevărului și ai mântuirii sufletului, Peithô a devenit negativă, aliniindu-se definitiv de partea uitării (Léthé). Farmecul nu mai duce spre „înălțimi".

Universul spiritual al „sectelor filozofico-religioase" a alunecat către un dualism ontologic (a fi - a nu fi), cosmologic (noapte-zi) și escatologic (mântuire-pierdere), excluzând Peithô din schema lor, care era singura care permitea evitarea celor doi termeni contradictorii prin includerea unui al treilea, provocând, de asemenea, plasticitatea unui sistem mai degrabă decât afirmarea izolată a fiecăruia dintre termeni: așa cum umbra este pentru zi, în același timp ea este și pentru noapte.

Efectul acestei dihotomii are importanța sa și adâncește decalajul dintre adevărul primilor prezicători și poeți și cel al noilor gnostici.

- În primul rând, adevărul și uitarea se opun acum ca două extreme fără nicio legătură între ele. Efortul de mântuire va consta în „smulgerea" sufletului din sensibil, care, *a priori*, este devalorizat.
- În al doilea rând, asceza se dovedește atât de dificilă încât nu mai privește oamenii obișnuiți, ci în primul rând câteva persoane excepționale.
- În al treilea rând, și acest ultim punct este consecința celui anterior, acești oameni excepționali nu mai asumă o funcție simbolico-socială de poeți - prezicători - inițiatori - terapeuți, ci se retrag în marginea anahoretismului. Ei sunt, într-un fel, uitați de cetățenii care, uitându-i, se dezobișnuiesc de transele practicate acum de oameni-repere deveniți prea îndepărtați.

Dacă rezum, pot spune următoarele:

- fie poeții și prezicătorii, inițiatorii și făcătorii de minuni, fie adepții sectelor filozofico-religioase tind, prin strategii legate de diferite manii, să acceseze Alétheia.
- Aceasta nu mai este aceeași pentru cei din urmă cum era pentru cei dintâi. Pentru aceștia, adevărul face parte dintr-un sistem cu trei termeni care integrează Léthé. În Alétheia în act se află Léthé în potență. Pentru cei din urmă, ruptura este provocată și nu rămâne decât alternativa: Alétheia sau Léthé.

- Pentru retori și sofiști, Apathé este criteriul; Alétheia este relegată într-un **no man's land** (țara nimănui) inaccesibil. Gândirea discursivă înlocuiește experiența tranzitică. Transa nu mai este o cale de cunoaștere.

Transa vizionară este urmată de o meditație asupra ființei

Printre primii presocratici, Parmenide redă Alétheia noblețea sa; la fel ca predecesorii săi non-sofiști, el folosește o terminologie similară pentru a trata tema „carului psihopomp" și a călătoriei sale către lumină. Dar Diké parmenidiană trece de la o ordine cosmologică la o rigoare noetică, la o concizie logică. Vechiului Alétheia, încă scăpat din discurs și regent al dincolo, el îi substituie un adevăr imanent, conciliator al contrariilor, unul și multiplu, centrat în întregime pe Ființă.

Imanent pentru că ființa limbajului conține acum în sine adevărul în care a fost odată, în vremuri arhaice, ea însăși conținută. „Este... Ființa este, Neființa nu este": acesta este adevărul. Desigur, nu este vorba despre „figura ființei" în sine; aceasta este o chestiune care ține de o metafizică a secretului. Mai degrabă, întrebarea se referă la modul în care este preconizată Alétheia, adică la modul în care ființa ajunge să se manifeste pentru cunoaștere.

În comparație cu retoricii și sofiștii, Parmenide restabilește primatul Ființei-adevărului asupra contingenței/iluziei în centrul gândirii.

Față de primii ghicitori, magi și poeți inspirați, el înlocuiește transa cu meditația asupra Ființei-Adevăr (meditație la marginea reflecției viitoare!), pe care o comprimă în conștiința omului și în „lucrurile" din care prima își extrage sensul.

De aici încolo, Adevărul este extras din însăși mina iluziei. Parmenide explorează cusăturile erorii, instabilității și contingenței pentru a descoperi pepita de adevăr, stabilitate și necesitate.

Într-un fel, Parmenide restaurează marea respirație a începuturilor, când Aletheia și Lethe făceau parte din același flux: trecerea de la noapte la umbră și apoi la lumină. Respirație, desigur, dar numai organică; ea scapă misterioaselor puteri cosmogonice pentru a fi concentrată în acel infinitezimal revelator: „Ești", sau verbul **a fi**. Dar, fie că ne place sau nu, și în ciuda indulgenței justificate a multor autori de a păstra aura „misterelor" gândirii parmenidiene, aceasta înclină deja ineluctabil spre o filosofie a ființei care nu mai justifică «mania» și procesiunea ei de transe, ci o gândire mixtă, pe jumătate meditativă și pe jumătate discursivă, anunțând zorii trecerii la „rațiune".

Potrivit lui Dodds, Platon încerca o sinteză între raționalismul grec și „ideile magico-religioase" provenite din cultura chamanică nordică. Principalele caracteristici ale acestei culturi șamanice se regăsesc într-o formă hibridă în opera sa, dar își păstrează toată vitalitatea:

> «*Reîncarnarea apare neschimbată. Transa șamanului, separarea sa intenționată de sinele ocult și de corp, a devenit practica de retragere și concentrare mentală care purifică sufletul rațional - o practică pentru care Platon, de fapt, pretinde autoritatea unui logos tradițional. Știința ocultă pe care șamanul o dobândește în transă devine o viziune a Adevărului nostru metafizic; „amintirea" lui despre viețile pământești trecute a devenit «amintirea» noastră despre formele incorporale, care servește drept temelie a unei noi epistemologii; în timp ce, la nivel mitic, „somnul lung" și „călătoria în lumea subterană" servesc direct drept model pentru experiențele lui Er, fiul lui Armenius. În cele din urmă, putem înțelege mai bine „gardienii" mult criticați ai lui Platon dacă vedem în ei o nouă formă de șamani raționalizați care, la fel ca predecesorii lor primitivi, sunt pregătiți pentru funcțiile lor înalte printr-un tip special de disciplină menită să modifice complet structura psihică a unui om*».
>
> (Dodds. Grecii și iraționalul. Champs Flammarion, Paris. 1959. 208).

În urma lui Parmenide și Platon, Aristotel se afirmă în mod explicit ca filosof al Ființei. Aici se face un pas înainte: terminologia nu mai are nimic mitic, logica elimină paradoxul și devine

asertorică. Adevărul se află în centrul lumii sensibile, pe care conștiința o poate extrage grație diferitelor operații ale inteligenței: înțelegere, judecată, raționament.

De la experiențial, de la tranzitiv, se vede în mod evident încă de la Aristotel, psihismul alunecă spre noetic și intelectualism. Desigur, Alétheia se află în centrul sensibilului, dar este un astfel de gândire care o eliberează. Limbajul rațional își dobândește titlurile de noblețe prin extraordinara sa concizie silogistică, dar toată această operațiune se realizează în detrimentul transei. Este un prim pas, dar ce pas, către desacralizarea cosmosului. Acesta nu mai este acum o hierofanie, ci se organizează în funcție de o gândire logică (ca printr-un filtru) care îl înțelege, îi conferă propriile contururi bazate pe principiile riguroase ale identității, ale terțului exclus și ale non-contradicției.

Pentru gândirea arhaică alimentată de simbolismul cosmologic, realitatea este un „organism deschis" pe care numai experiența tranzitivă permite să-l exploreze. Lucrul, obiectul se dovedește a fi mai întâi un „semn" care trimite la invizibil: dacă focul este într-adevăr o flacără sensibilă, aceasta manifestă mai întâi o ardoare care se situează pe un alt plan și din care își trage substanța și energia.

Pentru „noua gândire", obiectul este închis în sine și redus la o noțiune. Și chiar și faimosul „judecată de existență" aristotelică care stă la baza adevărului modern, în ciuda întregii profunzimi pe care i-o vom atribui, nu scapă radicalismului rațiunii. Fie că vrem sau nu, experiența arhaică a Naturii, simbioza antică cu panteonul spiritelor, nu mai trec decât prin intelect, oricât de viu ar fi acesta, iar acesta nu mai privește decât o realitate „gândită" de un om!

Contribuția lui Aristotel poate fi rezumată astfel:

- Stagiritul, în urma lui Parmenide, reafirmă prezența Aletheia în sensibilul înțeles de rațiune.
- El stabilește regulile riguroase ale celor trei „operații ale inteligenței": înțelegere, judecată, raționament.
- El propulsează în istorie curentul raționalist.
- Dar, în același timp, el stârnește o opoziție violentă manifestată de curentele gnostico-hermetice.

Acestea se afirmă, începând cu această perioadă, împotriva filosofiei raționaliste. Neoplatonismul mocnește deja sub cenușă, unde fermentează viitorii Plotin, Proclus și Porfir, care nu vor fi fără influență asupra neoplatonicii din Persia și, în general, asupra alchimiei islamice și mișcării sufiste. Încet, ne îndreptăm spre „Orientul grecesc" și alchimia alexandrină. Un Bolos de Mendès (sec. II î.Hr.) deschide era propriu-zisă a alchimiei occidentale, la fel ca Democrit, căruia i se atribuie unul dintre primele texte explicit hermetice: „*Physika Kai Mystika*".

În ceea ce privește alchimia alexandrină, Mircea Eliade scrie următoarele:

> *„Deși problema originii istorice a alchimiei alexandrine nu este încă rezolvată, am putea explica apariția bruscă a textelor alchimice în jurul erei creștine ca rezultat al întâlnirii dintre curentul ezoteric reprezentat de Misterele, neopitagorismul și neoorfismul, astrologia, „înțelepciunile orientale revelate", gnosticismul etc., curent ezoteric care era în special apanajul oamenilor cultivați, al intelectualității – și tradițiile „populare", păstrătoare ale secretelor meseriei și ale magiei și tehnicilor foarte vechi. Un fenomen similar se observă în China cu taoismul și neo-taoismul, și în India cu tantrismul și Hatha-Yoga. În lumea mediteraneană, aceste tradiții „populare" au prelungit până în epoca alexandrină un comportament spiritual de structură arhaică*".
>
> (Eliade M.. Forgerons et alchimistes. Flammarion. Paris. 1977. 123.)

Curentele misterice și neoplatonice

Se observă astfel că, în paralel cu logica rațională aristotelică și stoică, se perpetuează și chiar se dezvoltă forme de gândire care depind în mod evident de transele inițiatice-hermetice,

dintre care nu poate fi exclusă transa afrodisiană (Cybele, Isis etc.) care, într-un fel sau altul, rămâne latentă în cultele misterelor sau în meditațiile neoplatonice.

Începând cu secolul al III-lea-IV d.Hr., literatura alchimică dobândește un statut oficial odată cu Zosime din Panopolis, părintele alchimiei occidentale.

Parametrii care au influențat nașterea hermetismului occidental pot fi sintetizați după cum urmează:

a) Concepția filosofică parmenidiană (presocratică) asupra relației dintre adevăr, ființă și limbaj.

b) Textele platoniciene din „*Timeu*” referitoare la materiile prime.

c) Viziunea simbolico-cosmologică arhaică care confirmă prezența acelorași elemente la toate nivelurile ființei, calitatea acesteia punând în joc proporții diferite ale acelorași elemente.

d) Convingerea intimă a unei corespondențe între materia sufletului și cea a lumii.

e) Posibilitatea, prin strategii tranzitive, de a interveni asupra acestor elemente la diferite niveluri, chiar de a le muta într-o anumită stare sau de a le păstra în același timp în „toate stările lor”.

f) O cunoaștere operativă transmisă prin inițierea meseriilor (sau altele) care livrează adeptului secretele unei tehnici a metalelor.

g) Gnoza, ca asceză, exercitându-și focul asupra metamorfozelor psihicului.

h) Participarea la mistere (patimă, moarte, înviere) în care adeptul, urmând exemplul zeului său (= putere) „își schimbă regimul ontologic” devenind nemuritor.

Deoarece noțiunile de moarte și renaștere sunt esențiale în alchimie, este interesant să precizăm aici ceea ce numeroși autori numesc „moartea mistică a zeului”. Dacă acesta este „puterea însăși” care s-a sensibilizat, obiectivată în mister. este evident că întâlnirea dintre această energie mai mult decât umană și cea a conștiinței inițiatului provoacă un scurtcircuit terifiant, un fel de ruptură care induce efectiv „o moarte”, urmată de o transmutare a fazei energetice: trecerea de la „energia corpului” la cea a spiritului.

Un text al lui Zosima confirmă această spiritualizare a corpului printr-o viziune de dezmembrare pe care alchimistul a trăit-o în vis. Este vorba despre un bărbat, Ion, care îi dezvăluie că a fost tăiat în bucăți, jupuit, străpuns, apoi ars, și că a suferit astfel „pentru a-și putea transforma corpul în spirit”.

Vorbind despre alchimiști, Mircea Eliade declară următoarele: „ei au proiectat asupra Materiei funcția inițiatică a suferinței”. În ciuda eleganței afirmației, aceasta rămâne cel puțin obscură, oferindu-ne puține lămuriri cu privire la posibilitatea însăși a proiecției. În opinia mea, ar trebui poate să adăugăm următoarele: prin transmutarea energetică pe care a trăit-o, în urma patimii, morții și învierii „Puterea”, misticul posedă acum o energie/spirit în fază cu energia/spiritul mineralului, asupra căruia poate interveni de atunci. Lupasco, în opera sa, evidențiază corespondențele dintre o anumită energie psiho-psihică și cea a microfizicii, aceasta din urmă fiind, fără îndoială, cea mai apropiată de ceea ce alchimiștii numesc „spiritul mineralelor”. Ceea ce înseamnă: „pentru a face aur în exterior, trebuie să-l fi făcut deja în interior”.

Mircea Eliade merge într-o oarecare măsură în această direcție când afirmă: „«Încercările inițiatice» care, pe planul Spiritului, duc la libertate, iluminare și nemurire, conduc, pe planul Materiei, la transmutare, la Piatra Filozofală”. Pentru a depăși dualismul Spirit/Materie latent în afirmația sa, am putea preciza că în ambele cazuri este vorba de Spirit: primul se referă la spiritualizarea Materiei subiectului [adeptul], al doilea la aceeași spiritualizare referitoare la materia minerală. După cum am văzut, „elementele” sunt aceleași în diferitele stări ale ființei; inițierea hermetică provoacă o nouă combinație a acestora în rezonanță între două planuri de conștiință/ființă (subiect-obiect).

Prin urmare, în transa hermetică există un paralelism constant între căutarea „perfecțiunii metalelor” și cea a perfecțiunii proprii a alchimistului; sincronism perfect între opera alchimică și

experiența interioară a acestuia. „Lucrurile sunt perfecționate de cele asemănătoare lor, și de aceea operatorul trebuie să participe la operațiune”. Arthur John Hopkins afirmă, în esență, că alchimiștii alexandrini puteau transmuta metalele în argint și aur, proiectând asupra „corpului” lor un „spirit volatil”, deci sublimat.

În schimb, deoarece există corespondență și simpatie între cele două „părți”, trebuie să admitem că „spiritul volatil” al metalelor avea, de asemenea, un putere de transmutare asupra „corpului” alchimistului.

În acest sens, un text alchimic afirmă următoarele:

> *„Prin această regenerare nu primim doar un suflet nou, ci și un corp nou (...). Acest corp este extras din Cuvântul Divin sau din Sophia cerească (...) Este spiritual, mai subtil decât Aerul, asemănător razelor soarelui care pătrund în toate corpurile, și la fel de diferit de vechiul corp pe cât este Soarele strălucitor de Pământul întunecat; și deși rămâne în vechiul corp, acesta nu îl poate concepe, deși uneori reușește să îl simtă*.”

TRANSA DE POSESIE ȘI TERAPIA ÎN CULTUL SFINȚILOR CREȘTINI

Concomitent cu transa hermetico-inițiatică care continuă să se dezvolte în secolele care urmează după moartea lui Hristos, încep să înflorească în întreaga zonă mediteraneană transele de posesie patologică și terapeutică, direct legate de cultul sfinților.

«La sfârșitul secolului al VI-lea, mormintele sfinților creștini, inițial exilate în afara zidurilor, sunt readuse în centrul orașului. Vechiul Imperiu de Apus avea obiceiurile sale: a da morții ceea ce aparține morții și celor vii ceea ce aparține celor vii; cele două regate erau atunci delimitate cu strictețe, iar relațiile dintre ele erau sever codificate, reduse la funcția de „memento” (un pic ca astăzi) sau de simplă deferență față de cei „care au fost”».

Aceștia sunt creștinii, aceiași care astăzi s-ar ofensa văzând „adorarea prostească”, care, încă din secolul al III-lea, transformă mentalitățile.

Ei reușesc treptat și restabilesc ordinea profunzimii. Constructori de punți prin excelență, ei restabilesc contactul între cer și pământ, redau importanța relicvelor și oaselor venerabile.

Astăzi ne este greu să ne imaginăm aceste migrații fertile care gravitează în jurul „Mării Albe”, răspândindu-și obiceiurile și riturile în toate locurile întâlnite. La sfârșitul Antichității târzii, perimetrul Mediteranei era țesut dintr-o rețea de simpatii, iar un itinerar spiritual ducea pelerinii de la Atlantic până în Țara Sfântă, urcând prin Italia, traversând Galia și Spania pentru a coborî în Africa. Se schimbau relicve ale „Marilor Invizibili”, care serveau drept stele pe calea sacrului, aprovizionând sanctuarele cu oasele venerate; o fervoare ciudată aprindea întregul bazin mediteranean, agitând marea și săpând spațiul cu brazde incandescente, unind popoare atât de diferite într-un același entuziasm.

Cei posedați de atunci, ca și „frații” lor din sanctuarele marabuților de astăzi, se supun interogatoriului Sfântului: un tribunal invizibil în care se instaurează un dialog între ilustrul defunct și demonii celui vrăjit. Un tribunal în care strigătele diavolului răsună din gura celui condamnat, răspunzând la interogatoriul instanțelor cerești!

Mecanism de sublimare și transfer uimitor: puterea negativă prin care martirul a fost torturat este transformată în opusul ei și transportată în sufletul celui care imploră. Puterea inversată vine să sfâșie noaptea și să restabilească ziua.

Sfinții, ca niște chirurgi meticuloși, lucrează cu bisturiul sufletul demonicilor, tăind tensiunile invizibile, tăind nodurile emoționale pe care spiritele necurate le-au legat în întuneric.

Omul din primele secole are o percepție acută asupra relativității „eu-ului” și a unui lanț de intermediari care îl leagă de Dumnezeu sau de Satana. Între aceste două extreme, trebuie să se negocieze cu daimonii, „genii”, Lares, îngeri, spirite necurate, *djunûn*, o întreagă serie de acoliți invizibili care plutesc într-un eter impalpabil, modificând fără încetare relația pe care individul o

întreține cu josul și susul. Identitatea persoanei, departe de a fi redusă la acest idol al ego-ului pe care îl venerăm astăzi în grădinile noastre secrete, se extinde în cercuri în jurul ființei, al cărei șoc al nașterii, ca o piatră aruncată în ”lac”, continuă să se răspândească în valuri concentrice, vizitând realități misterioase, pe care condescendența noastră modernă încă le consideră mituri, fabule și povestiri. Această idee majoră, consistentă până în secolul al XIII-lea, făcea din lumea antică, în ciuda barbariei și a masacrelor, un univers coerent și o fraternitate de spirit. Această idee persistă însă și rezistă eroziunii raționalismului până în mijlocul secolului al XX-lea. Putem uita, în Puglia, tarantismul, încă viguros în anii șaizeci?

Putem ignora, de asemenea, puterea vindecătoare a Sfântului Hubert în sanctuarul său din Ardenne, care a fost activ încă din secolul al XII-lea și este încă activ astăzi?

Iată ce spune B. Hell pe această temă:

> "*Praesentia sfântului, acea prezență fizică a sacrului care animă toate sanctuarele primilor sfinți occidentali, este acolo, invizibilă dar reală în ochii devoților, difuzată în acest spațiu situat sub cor, în partea cea mai adâncă a abației. Acesta este locul unde generații întregi de pelerini au venit să „frece sfântul”. Oamenii îngenunchează și șterg respectuos fața „fiilor Sfântului Hubert” cu o batistă, o eșarfă sau batic.*
>
> *Însuflețită de puterea sfântului, bucata de pânză devine* ***theriac*** *în același mod ca praful răzuit de pe podea. Aici vin, astăzi, epilepticii și membrii familiilor lor din Belgia, Franța și Germania pentru a-și căuta alinarea suferinței, folosind aceleași gesturi rituale. În vremea noastră, ca și în vremea implorării primitive, funcția terapeutică a exorcistului din Ardeal este pusă sub semnul expulzării sângelui negru*".
>
> (Hell B.. Le sang noir. Champs Flammarion. Paris. 1994, 311.)

TRANSA HERMETICĂ MEDIEVALĂ

Tradiția hermetică medievală a înflorit în Occident în perioada cruciadelor. Ea a cunoscut cea mai mare expansiune între secolele XIII și XVI și s-a prelungit până în secolul XVIII, „amestecându-se, în ultimele sale dezvoltări, cu rozacrucianismul”, care i-a conferit elemente și simboluri specific creștine.

Cu toate acestea, hermetismul își are rădăcinile în negura timpurilor. Între secolele VII și XII, alchimiștii arabi și sirieni au creat „materia hermetică”, care le-a fost transmisă din perioada alexandrină și bizantină cuprinsă între secolele II și V. Scrierile alchimice grecești fac referire la un număr mare de autori, fictivi sau reali, care au aparținut antichității precreștine. Fie că numele lor sunt mitice sau reale, autorii cărora le sunt atribuite lucrările sunt desemnați astfel: Hermes, Platon, Aristotel, Ostanes, Geber, Morienus, Bubacar, Rasés etc. Tradiția hermetică, potrivit lui Pebechius și Olympiodore, este depozitara unui „cunoaștere secretă, regală și sacerdotală” care justifică acordarea numelui de „*Ars Regia*”, Artă Regală. Alchimia alexandrină își are originea în Siria, la Harran, și acolo cercetătorii situează autorul „*Tratatului lui Agathodaimon*”, text scris probabil în 200 î.Hr., care precede celebrul tratat „*Physika Kai Mystika*”.

Dacă ne întoarcem și mai mult în timp, tradiția Artei Regale se referă la tradiția egipteană (Hermes) și, de asemenea, la tradiția iraniană (Mithra).

Conform textelor democriteene, *Arta Regală* ar coincide cu știința regilor egipteni și a profeților persani.

Mai departe, în ceea ce trebuie numit cu siguranță timpuri mitice, un text medieval afirmă că „alchimia era cunoscută în epoca antediluviană”. Se povestește despre „primul dintre îngeri” care își unește forțele cu „Isis”. Aceasta devine apoi posesoarea științei regale, pe care i-o dezvăluie lui Horus, el însuși răzbunător și restaurator al lui Osiris ucis și dezmembrat. Mitul îmbină aici elemente eterogene (dar semnificative!), asociind „femeia divină” din Egipt cu „îngerii biblici” care au coborât pe pământ și au format o rasă de „ființe glorioase” înainte de Potop.

Potrivit lui Julius Evola, acestea sunt elemente ale tradiției primordiale păstrate în ciclul ascendent, „solar” sau «eroic», al unor civilizații precum Egiptul și Iranul, care au luat ulterior forma unui „mister” prin amestecul cu alte elemente și, în cele din urmă, au luat forma ermetică-alchimică ascunsă, implicând o utilizare extensivă a simbolismului extras din mitologie și astrologie clasică.

În ceea ce privește temele sale predilecte, acestea se învârteau în jurul „artei transmutării”, care presupunea modificarea stărilor de conștiință în vederea unei „reîntregiri eroice” a psihicului, descoperirea unei „pietre” care să ofere sănătate și viață veșnică și posibilitatea de a transforma materia în aur.

Trebuie remarcat faptul că Vincent de Beauvais, Roger Bacon și Arnaud de Villeneuve au fost cei care au produs primele scrieri latine despre alchimie în Occident.

Este interesant de observat că, începând cu secolul al XII-lea, transa hermetică, în același timp în care părea să înflorească în Occident, dădea deja primele semne de epuizare: se instala îndoiala.

Cu toate acestea, Herman Boerhaave (1664-1739), considerat cel mai mare chimist „raționalist” al timpului său, „credea încă în transmutarea metalelor”, iar Newton, părintele noii științe, dezvolta în secret o operă hermetică de o profunzime uimitoare. În secolul al XVII-lea, sub influența lui Marsilio Ficino și Pico delia Mirandola, care erau pătrunși de neoplatonism și de hermetismul grec, alchimia medievală și-a schimbat tonul, iar scopul transmutării părea să devină mai interiorizat.

După această prezentare generală a tradiției hermetice, ne putem întreba ce sens trebuia să transmită. De la tradițiile egipteană și iraniană, trecând prin Grecia, Alexandria și Bizanţ, prin Arabia și Siria, până în Evul Mediu Superior și în Epoca Luminilor, care este natura transei hermetice, care îi îndeamnă constant pe „arzători” să transforme „piatra lor în aur”? *Ars regia* confirmă în mod incontestabil existența „unui filon secret de inițiere, al cărui caracter viril, ”eroic", solar este dincolo de orice îndoială. Miza acestei experiențe era însă nemurirea. Similar scopului „marilor mistere”, alchimistul urmărește o modificare «ontologică» a conștiinței triviale, efectuând asupra acesteia operațiile adecvate pentru a o transforma „din metal în aur”, de la o stare muritoare la o stare nemuritoare.

TRANSELE GRAALULUI

În efervescența hermetică a secolului al XII-lea, nu pot să nu menționez epifenomenul tranzitiv al ciclului Graalului, care a întreținut un „climat de febră și de entuziasm” în întreaga Europă, nu fără a influența consolidarea cavalerismului, înființarea ordinelor eroico-religioase, desfăşurarea cruciadelor și chiar un anumit misticism creştin și întreaga gândire și artă romană și gotică ulterioară.

Temele recurente ale ciclului Graalului (foarte asemănătoare cu cele ale hermetiștilor, cu diferența că hermetiștii lucrau la margine și nu erau „implicați” în nicio cavalerie sistematizată!

- O încercare de a restabili un regat ideal. Regele rănit s-a retras pe insula invizibilă (nemanifestată) Avallon și acolo este ținut „într-o viață care nu se va sfârși până când fiul lui Alain nu va fi realizat fapte capabile să-l facă să pară cel mai bun cavaler din lume”.
- Doar descoperirea Graalului de către cavalerul ales va duce la restaurare.
- Această căutare implică o serie de teste, dintre care cea mai decisivă este „punerea întrebării”.

Graalul se manifestă în trei forme:

- ca ceva imaterial, invizibil și înzestrat cu o forță misterioasă.
- ca o piatră de lumină.
- ca o cupă.

Virtuțile sale sunt :

- **iluminatoare**: în „*La Morte Darthur*”, Graalul se manifestă ca „o rază de soare de șapte ori mai strălucitoare decât lumina zilei”.
- **hrănitoare**; ea este hrana vieții. Mâncând această piatră, toate dorințele „materiale” dispar. În *Perceval Li Gallois*, simpla aromă a pietrei îi face pe oaspeți să uite să mănânce, iar Gauvain, într-o stare de extaz trecător, „obține viziunea îngerilor”.
- **terapeutic**; Wolfram von Eschenbach declară că:

„această piatră îi insuflă omului o asemenea vigoare încât oasele și carnea lui își recapătă brusc tinerețea” și că, prin virtutea ei, „Phoenixul se consumă și devine cenușă, dar se și transformă, reapărând apoi în toată splendoarea sa și mai frumos ca niciodată”,

- **invicibilitate**: Graalul conferă cavalerului merituos puterea regală a victoriei. "De acum înainte nu mai există ființă în lume care să te întreacă în noblețe și onoare. Tu ești stăpânul tuturor creaturilor. Puterea supremă îți va fi transmisă" (Wolfram von Eschenbach),
- **fulgeraree**; Graalul îi doboară pe cei care nu sunt demni să îl vadă. Puterea Pietrei îi distruge pe toți cei care încearcă să o acapareze fără a fi calificați.

Într-unul dintre textele Marelui Sfânt Graal, autorul avertizează asupra pericolelor extreme ale Pietrei. El precizează că aceasta nu poate fi abordată decât după o asceză purificatoare. Atunci când adeptul intră în contact cu Graalul, el este supus aparițiilor și spiritul îi este răpit. Dacă nu este pregătit, riscă „răni”, „orbire” și arsuri.

În general, virtuțile și efectele atribuite Graalului sunt transitive, secrete și inițiatice. „Marea poveste a Graalului nu a fost încă spusă de un muritor” și, deoarece transmutările care au loc în timpul acestei experiențe sunt inexprimabile, „secretele sacramentului trebuie dezvăluite doar celor cărora Dumnezeu le-a dat puterea”.

Ca și virtuțile, sensul încercărilor impuse eroului ne apare ca o călătorie interioară care modifică câmpurile de conștiință și nivelurile de ființă ale cavalerului.

„Călătoria” către aceste locuri trebuie să fie considerată în esență *sub specie interioritatis*, adică sub forma unei deplasări a conștiinței într-o lume de obicei închisă ființelor umane. Ea are un simbolism inițiatic general și universal... Aceasta se regăsește în tradiția greacă, unde Pindar, referindu-se la ținutul misterios al hiperboreenilor, afirmă că nu poate fi atins nici pe mare, nici pe uscat și că numai un erou precum Heracle îl poate vizita prin zborul spiritului. Pentru tradiția tibetană, Shambala, centrul mistic al lumii, „se află în mintea mea”.

Același lucru este valabil și pentru Castelul Graal, cunoscut drept „palatul spiritual” sau „castelul sufletelor”. Și Lancelot, în *La Morte Darthur*, a obținut viziunea Graalului în stare cataleptică. Toate acestea pentru a spune că, odată cu Graalul, ne confruntăm cu experiențe tranzitive dincolo de limitele conștiinței treze.

Circuitele secrete ale Graalului

Răspândirea extraordinară a temei Graalului în perioada medievală timpurie a determinat mulți cercetători să încerce să identifice originile acestui „gest”, care a mobilizat întregul Occident cavaleresc în jurul misteriosului „obiect”.

Anumite curente apropie Graalul de mithraism și subliniază faptul că epopeea iraniană oferă Occidentului simbolul său major, Graalul, care nu este altceva decât *Xvarnah*, Lumina orientală a gloriei. Aceasta din urmă implică ea însăși ideea unei cavalerii inițiatice grupate în jurul unui rege mitic, Kay Khosraw, care poate fi comparat cu regele Arthur sau Parsifal. De ce Mithra? Pentru că imnurile din *Avesta* trimit adesea Xvarnah la Mithra, la cultul său și la simbolurile sale. Pe sculpturile lui Mithra Tauroctor, el apare printre cratere și vase, înarmat cu o sabie și purtând o suliță. Toate obiecte caracteristice care îi însoțesc pe eroii Graalului.

Dl. Coyajee insistă asupra omniprezenței, la un moment dat, a mithraismului în Galia, Germania romană, Irlanda, Marea Britanie, Italia și chiar în Franța. Reciproc, este aproape sigur că

druidismul, la rândul său, a migrat din Irlanda până în Asia Mică. Dl. Coyajee remarcă, așadar, această întâlnire dintre druizi și magi, tradiții celtice și iraniene, în cadrul căreia au avut loc, cu siguranță, schimburile și transmiterea în jurul tematicii Sfântului Graal. Să remarcăm că, cu mult înainte de acest autor, un alt iranian, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, născut în 1155 și mort în 1191, încercase deja sinteza dintre hermetismul neoplatonician și zoroastrismul mithriac, unde *Xvarnah*-ul iranian întâlnește Sfântul Graal arthurian într-o gestă mistică comună. Este interesant de pus întrebarea cu privire la Occident: cine a întruchipat cel mai bine această idee de cavalerism spiritual care a saturat chiar și conștiința populară timp de aproape un secol și jumătate, a suscitat poate cruciadele și apariția unor arhitecturi gotice extraordinare în toată Europa? Fără îndoială, dintre diferitele ordine cavalerești, Ordinul Templierilor a fost cel care, mai mult decât orice altul, a transcens, pe de o parte, simplul ideal războinic al cavalerismului laic și, pe de altă parte, idealul pur contemplativ al ordinului monastic, apropiindu-se în mod considerabil, astfel, de tipul cavalerismului spiritual al Graalului. Între cavalerismul mitic al Graalului și cel istoric al Templului, există numeroase analogii. La Wolfram, eroii Graalului sunt numiți *Templeisen*, la fel și emblemele și stemele lor sunt adesea marcate cu o cruce roșie pe fond alb. Procesul care le-a fost intentat și care a dus la eliminarea Ordinului, dezvăluie multe aspecte similare cu gesta Graalului în relațiile sale cu Islamul șiit. Templierii erau legați de un lanț inițiatic și practicau un rit "*antichristolatru*". Li se reproșa, de asemenea, că aveau legături secrete cu musulmanii și că erau mai apropiați de credința islamică decât de credința creștină. Este sigur că, în timpul cruciadelor, s-a stabilit o punte între Orient și Occident, la întâlnirea ordinelor cavalerești ale Islamului și ale Creștinătății. "Cavalerismul cruciat a ajuns să regăsească în fața sa, pe câmpul de luptă, o replică a sa, adică combatanți având aceeași etică, aceleași obiceiuri cavalerești, aceleași idealuri ale unui «război sfânt» și, în plus, în fața unor curente inițiatice similare. Astfel, Templierilor le corespundea, în Islam, ordinul arab al Ismaeliților, care se considerau, de asemenea, "gardienii Țării Sfinte" și aveau o dublă ierarhie, una oficială, cealaltă secretă.

În aceste două curente ale Orientului și Occidentului apare, se pare, o temă similară care transcende specificitatea cronologico-istorică cu, de exemplu, această idee de ocultare a „regelui rănit” care trebuie să reapară pentru a instaura o nouă ordine, pentru creștini, și în mod similar „ocultarea” [**ghayba**] Imamului (liderul suprem!) care a devenit invizibil, dar care se va manifesta din nou la momentul potrivit. Aceste corespondențe au permis construirea unei punți supranaționale între cele două cavalerii, depășind sectarismul ideologic într-o asemenea măsură încât nu este o coincidență faptul că ismailii și cavalerii templieri foloseau aceleași culori, roșu și alb, primii pentru cruce și mantie, cei din urmă pentru centură și veșmânt. Procesul Cavalerilor Templieri arată, de asemenea, că aceștia aveau legături strânse cu „Domnul Muntelui”, *Shaykh al-jabal*, cunoscut ca un dominator invizibil, analogul Regelui Graalului și al „Domnului Universal”.

Aceeași idee a marelui *jihad* (marele război) îi unea și pe Cavalerii Templieri și pe Cavalerii Islamului; dincolo de bravura exterioară în care cele două ordine cavalerești nu precupețeau niciun efort, ei știau că adevăratul război corespunde unui eroism interior, unei asceze care le permitea să își învingă propria frică, propriul „eu”, în vederea unei realizări spirituale care depășește moartea. Această realizare implica, desigur, o experiență tranzitivă de înaltă tensiune.

TRANSA POST-MODERNĂ

Așa cum am spus atunci când am vorbit despre secularizarea transei, funcția rațională s-a hipertrofiat de-a lungul istoriei. În epoca noastră postmodernă, ea a devenit ca un „al șaselea simț”, ordonând materia celorlalte simțuri în aspectul său de raționalitate, de mentalizare; ea dă forma sa logică lumii și permite eficiența extraordinară a „domniei cantității” în manifestările sale tehnice. Rațiunea/mintea nu este însă inteligența vizionară căreia Grecia arhaică îi atribuia rolul de a „spune Adevărul”.

După cum am văzut, secularizarea transei (împreună cu secularizarea gândirii) a început cu criza provocată de Simonides de Céos în legătură cu transa poetică sub semnul Muzelor. Pe parcursul istoriei occidentale, hegemonia raționalului a crescut, ducând la o „închidere epistemică”

care a limitat posibilitatea călătoriilor în alte lumi. Gândirea simbolică și-a pierdut treptat capacitatea de a pătrunde în profunzimile universurilor șamanice, de a lega prin punțile sale semantice dimensiunile grosierului, subtilului și cauzalului și de a stabili o legătură între natură și supranatural. Într-un fel, modul cel mai subtil al psihicului (tot ceea ce acest mod cuprinde în termeni de terminologii diferite) este șters de pe harta antropologică; de la o dimensiune tripartită (corp - inimă - minte) trecem mai întâi la un dualism „suflet - corp” (Descartes), apoi, în epoca noastră postmodernă, la un monism unidimensional „corp” care reduce omul la ceea ce unii au numit: *homo biologicus*.

Consecințele sunt nefericite! Dacă rațiunea nu mai este supusă inteligenței vizionare (spiritul) care ghidează „spunând Adevărul”, ea nu mai este supusă forțelor impulsive ale corpului și fanteziilor betege ale emoțiilor.

Ea își înrobește gândirea cu unicul scop de a „gândi” mijloacele materiale și înlocuitorii hedoniști care vor servi drept combustibil pentru impulsurile vegetative.

Secularizarea a fost realizată: de la ordinea inițială în care transa viza „Aléthéia” (Adevărul), de la ierarhia intimă mergând în direcția spirit - suflet - corp, cu alimentele respective și importanța lor proporțională, s-a trecut la noua ordine tiranică, cu ideologiile sale specifice, mergând în sens invers corp (hedonism - materialism - consumerism) - suflet (psihologism - emoționalism) - rațiune (raționalism - ateism) cu eliminarea funcției simbolico-spirituale și cardiognostice. În același timp, secularizarea diluează coeziunea comunitară și instaurează domnia individualismului. Dispare baza etică a „în sine” social și apare un „pentru mine” anomic, care revendică o libertate de „intoxicare” fără referire la normele inițiatice care delimitau odinioară căile transei.

Din acest moment, transa postmodernă nu mai are nici orientare, nici puterea de a activa legături tranzitive la niveluri multidimensionale; ea se străduiește, în mod spectaculos, să epuizeze, prin vibrațiile sale fantastice, „corpul vegetativ” în care, catalizată de substanța adictivă, a fost indusă.

Luând exemplul unei „petreceri **rave**” postmoderne, stimulii de mediu implicați sunt, desigur, drogurile, dar și jocurile de lumini, dansul, promiscuitatea dansatorilor, muzica, postul, fiecare dintre acești factori fiind, în măsura sa, un vector al transei. Pare de la început că lipsește aici parametrul „orientare”. Participanții la petrecerea **rave** nu trăiesc un proces de identificare, cel puțin nu cel care ar consta oficial în identificarea cu „un zeu”. Și totuși, rămân subiacente diferitelor transe aparent haotice, „reziduurile” transelor arhetipale, jubilative, eroice, șamanice și altele sub semnul lui Apollo, Marte, Dionysos și compania și subliniez aici faptul că, în ciuda dezorientării explicite a transelor culturale, subzistă în profunzimea psihicului postmodern, ca o memorie transitivă care vizează totuși identificarea cu un „zeu”, adică o transă de posesie inconștient căutată.

Căutarea cocainomanului, prin calea acțiunii, nu este altceva decât o căutare a transei eroice. Sub efectul cocainei, toxicomanul se transformă într-un avatar negativ al eroului tradițional. Există ambianțe metalice ale marilor epopei cu zvonurile lor stridente și mișcările lor frenetice, dar *a priori* lipsește orientarea călăriei fantastice - Același lucru este valabil și pentru heroinomanul pe calea sa de contemplare care caută pacea mistică. Aceasta, din lipsă de finalitate, îl transformă într-un om inert „fără vise, fără proiecte, fără speranțe”. Dacă subversiunea eroică întărește hiperexcitarea cocainomanului și subversiunea contemplativă dizolvarea extatică a heroinomanului, subversiunea „magică” a falsului șaman dependent de halucinogene nu este mai puțin dramatică. Experiența celor drogați cu LSD sau alte substanțe de acest tip nu este decât analogul negativ al experiențelor Pythiei sau ale Menadelor lui Dyonisos, pline de alcool și muscarină.

În concluzie, după aceste capitole, se poate încerca o scurtă sinteză a relațiilor dintre tri-funcționalitatea transei, perioadele istorice și tipicitățile tranzitive, prin următoarele comentarii:

- Reamintim, mai întâi, așa cum am scris în capitolul despre tri-funcționalitate, că aceasta este formată din trei perechi: Atétheia / Mnémosyne (Adevăr/memorie), Léthé/Hypnos (Uitarea/somnul), Léthé/Thanatos (Uitarea/moartea). Între Adevăr + și Uitarea mortală „se stabilește o zonă tampon de noapte și lumină **+-**, umbra, care, legând contrariile, organizează transa într-un sistem antagonist de complementaritate, acesta fiind doar deplasarea adevărului spre uitare și invers. - Din antichitate, trecem

de la o trifuncționalitate la un dualism tranzitiv care impune alternativa: fie transa este „mistică”, fie este patologică. Transa mediană legată de Hypnos, în general terapeutică, devine de atunci greu de practicat. Evul Mediu și Renașterea încă mai păstrează transe centrate pe Adevăr.

- În timpurile moderne, principalele transe au fost toate în Thanatos, ca facsimile ale ceea ce erau în Aetheia.

	Tri-funcționalitate	Jubilativă	Eroică	Poetică	Mantică	Telestică	Hermetică	Djinnopată
Grecia antică	Adevăr	x	x	x	x	x	x	
	uitare +	x	x	x	x	x	x	
	uitare -	x	x	x	x	x	x	x
Antichitate	Adevăr	x	x			x	x	
	uitare +							
	uitare -							x
Evul mediu	Adevăr	x	x	x		x	x	
	uitare +							
	uitare -							x
Renaștere	Adevăr			x		x	x	
	uitare +							
	uitare -							x
Timpuri moderne în Occident	Adevăr							
	uitare +							
	uitare -	x	x	x		x		x

6. Și în prezent transa?

Întrucât, pe de o parte, observațiile actuale privind calitatea transei și orientarea ei indică faptul că aceasta se află într-o stare mortificantă și, pe de altă parte, întrucât nu putem trăi fără intoxicare, întrebarea arzătoare care se pune este următoarea: cum să revigorăm transa nobilă, cea care ne ridică în dimensiunea celestă, cum să selectăm stările privilegiate ale conștiinței? Cu alte cuvinte, cum putem fi activi în raport cu aceste stări și să nu fim supuşi curenților care ne precipită orbește spre „infra”, acolo unde se îndreaptă periculos intoxicații de tot felul, înșelați în încercarea lor de a găsi un sens vieții lor.

„Marele Pan a murit și zeii nu mai răspund pentru bețivi”! Apollo nu mai inspiră viziune profetică și Afrodita se îndrăgostește greu. Cât despre Ares, vigoarea sa eroică nu mai hrănește cu seva sa virtutea sufletului, iar Muzele însele nu mai inspiră reminiscența arhetipurilor.

Și totuși, aceste cinci divinități sunt corifeii care ne dirijează sferele și dau sens vieții noastre: cinci energii metafizice la care omul contemporan nu are decât un acces minim, întrucât relația sa cu transa este acum șchioapă.

Cum să te conectezi la aceste coruri divine fără artificii incontrolabile, cum să restabilești o punte între cer și pământ, știind că aceasta este legată de o anumită calitate a transei, cum să te împaci cu zeii? Este suficient să faci câteva practici de hipnoză sau câteva sesiuni șamanice experimentate episodic pentru a recăpăta orientarea corectă a călătoriilor subtile, sau chiar luarea la repezeală, foarte riscantă, a unor substanțe dinamice, punând în vibrație sufletele dezorientate în fața puterii subite? Este suficientă doar o restaurare emoțională, această dus-întors la „micuța” inimă și la dragostea fragilă în toate stările sale, acțiunea de dragul acțiunii oarbe, sau chiar aceste meditații netede confundate cu viziunile contemplative? Cum să faci ca aceste energii divine să rezoneze în adâncurile lor și să nu te mulțumești cu înlocuitori ai acestora, reflexii foarte adesea luate drept model.

ÎNTOARCEREA LA INIMA-CENTRU

Modificările stărilor de conștiință, adică fenomenul tranzitoriu în ansamblu, nu pot fi considerate sănătoase în afara unei armonizări antropologice globale, adică a procesului inițiatic, deoarece numai acesta este capabil să orienteze transa în mod adecvat. Am văzut asta. Toate experiențele inițiatice, prin deschiderea pe care o provoacă în substanța lumii, transformă percepția obișnuită a conștiinței de veghe. În fiecare moment inițiatic rezonează o anumită calitate a transei care permite contactul cu un anumit zeu sau energie metafizică pe care le-am detaliat pe larg.

În funcție de particularitățile fiecărei inițieri, se deschid câmpuri specifice de conștiință, cu inteligibilitatea și sensibilitatea lor specifice.

De cele mai multe ori, oamenii „normali” trăiesc în afara lor: gravitează la periferia ființei lor. Scopul oricărei inițieri este de a-l re-centra. Postulantul se apropie de centrul inimii sale, iar inițierile în sine sunt distribuite în etape succesive, conducându-l progresiv pe individ către o cunoaștere și o aprofundare mai radicală a sinelui.

„Fiecare suflet își are zeul său... fiecare zeu este capul unui cor de suflete care îi sunt corifei”.

Iată în ce constă inițierea: să te îndrepți spre inima ta, spre spațiul intoxicării tale specifice, să mergi să-ți întâlnești *daimonul* care stă în centrul sufletului, acest organ subtil.

Întoarcerea în centrul inimii coincide cu întoarcerea în centrul propriei persoane, în spațiul prietenos al unei noi viziuni; acolo, datele fizice impuse simțurilor se transformă în oglindă pură, în transparență subtilă.

Acum, mai mult ca oricând, pentru a evita confuziile, trebuie să ne întoarcem la definiții: inima nu poate fi redusă la emoție. Emoția este cu siguranță o facultate importantă, dar nu poate fi în niciun caz echivalată cu organul spiritual pe care tradiția îl numește inimă. Este cu atât mai imperios necesar să facem distincția între cele două, cu cât suntem provocați de schimbări în domeniile conștiinței care fac apel la transă. Iar transa vibrează sectoarele antropologice și

facultățile care pot fi vibrate! Strategiile transei vor cataliza deci câmpurile antropologice „lucrate" de inițiere, și numai acestea, în direcția unei orientări corespunzătoare.

Emoțiile, de exemplu, activate de o anumită muzică sau substanță, nu vor fi activate în același mod ca inima, iar consecințele vor fi și ele diferite. Acesta este motivul pentru care anumite ceremonii de transă induc manifestări aparent similare la participanți (gesturi, comportament etc.), dar produc de fapt rezultate diametral opuse. Starea de transă acționează diferit în funcție de nivelurile de conștiință care acționează în mod inițiatic.

Când vorbesc despre inimă, nu mă refer la organul fizic situat în partea stângă a pieptului, care este doar un simbol al unei puteri subtile care se referă la o energie cardiognosică (**himma** în sufism) de care este legată energia activă sau creatoare.

Inima mistică și sămânța sa

Sufiștii și misticii din toate mediile și din toate timpurile au subliniat întotdeauna importanța acestei dimensiuni interioare în demersul spiritual: rugăciunea inimii, charisma, chakra, centrul meditativ etc. Toate acestea se referă la o fiziologie subtilă structurată în jurul experiențelor ascetico-alchimice.

În „*Cele șapte organe subtile ale omului*", marele sufi Semnânî (736/1336) se referă la această „fiziologie mistică" care operează asupra corpului subtil, încorporând „organe psiho-spirituale", inclusiv o inimă subtilă responsabilă de puterea imaginativă a **himmei**.

> «*Pentru sufism, inima este unul dintre centrele fiziologiei mistice. S-ar putea vorbi aici chiar de funcția sa „teandrică", deoarece viziunea sa supremă va fi cea a formei lui Dumnezeu... puterea inimii este o putere sau o energie secretă care percepe realitățile divine prin cunoaștere hierofanică pură...*» scrie H. Corbin
>
> (Corbin H., L'imagination créatrice, Aubier. 1988,171).

Prin urmare, inima, în sensul său tradițional, este considerată a fi centrul ființei la nivel fizic, subtil și spiritual.

Eterul (*Akâsha*) din inimă menționat în *Chhândogya Upanishad* se referă, desigur, la inimă ca centru eteric al elementelor, dar și la prezența în ea a „punctului fin al sufletului" și la punctul de contact pneumatic în care umanul întâlnește divinul. Această inimă este numită „Orașul divin" (*Brahma-pura*) în hinduism, „Împărăția cerurilor" în Evanghelii, „Ierusalimul ceresc" în Apocalipsă.

Astfel, Hristos le răspunde fariseilor care îi cer să precizeze când va veni „Împărăția lui Dumnezeu":

> „Împărăția lui Dumnezeu" nu vine în așa fel încât să atragă atenția; nu se va spune: este aici sau este acolo; căci Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru, „*regnum dei intra vos est*".
>
> (Sfântul Luca XVII,21).

Acum, ce există în acest „Centru al Lumii", în „Palatul Sfânt" kabbalistic, care se află în centrul microcosmosului nostru și, în același timp, în centrul macrocosmosului? Este prezența divină. Cea pe care evreii o numesc **iod** în inimă, această Shekinah asemenea unei semințe divine, acest Sine care face centrul în orice ființă și care potențial fiecare „eu" se poate revela cu mai multă unitate și lumină, așa cum este scris în parabola bobului de muștar, unde acesta din sămânță devine un copac pe care toate păsările cerului vin să se așeze. Cum să spui mai bine creșterea stărilor de conștiință la diferitele niveluri angelice simbolizate de păsări?

> *„Acest Atmâ (Spiritul divin), care rezidă în inimă, este mai mic decât un bob de orez, mai mic decât un bob de orz, mai mic decât un bob de muștar, mai mic decât un bob de mei,*

mai mic decât germenele care se află într-un bob de mei; acest Atmâ, care rezidă în inimă, este, de asemenea, mai mare decât pământul (leagă lumea sensibilă!), mai mare decât atmosfera (lumea subtilă), mai mare decât cerul (lumea spirituală), mai mare decât toate aceste lumi la un loc”

[Chândogya Upanishad].

„Intenția” extraordinară a germenului în inimă, centrul cuprins în infinit de mic și „extinderea” sa vastă cuprinzătoare în infinit de mare ne pun în fața misterului unității și al punctului. Unitatea aritmetică a unității ca unitate geometrică a punctului sunt cifra și figura cele mai minuscule și totuși acestea. În putere, conțin toate celelalte cifre și toate celelalte figuri. Ele relativizează seriozitatea emoției lumești atât de des căutată, evidențiază miza fantastică a transei care constă, printre altele, pe itinerariul inițiatic, în a colabora la deschiderea ușii inimii. Prin aceasta, transa ne introduce în lumea imaginară.

Conștiință și ființă

Fenomenul de transă constă în atingerea unui mod de conștiință care implică *ipso facto* rezonanța cu un mod de ființă corespunzător. Ceea ce înțelegem, „suntem”. De aici și in-disociabilitatea dintre hermeneutica spirituală și antropologie. Sufismul insistă asupra faptului că „oricare ar fi centrul subtil la care ai acces și unde te afli, tu ești omul acelei stații”. Fiecare modalitate de conștiință, fiecare formă de înțelegere, reflectă o stare spirituală interioară care ne spune în ce stație ne aflăm *hic et nunc*. Foarte schematic, categorizarea antropologiei în sens filosofic „gnostic” poate fi enunțată după cum urmează:

- Ființele situate pe prima stație sunt **hilicii**, calitatea acestei stații cu toate legile sale este cea a materialității.
- Ființele situate pe a doua stație sunt **psihicii**; calitatea acestei stații cu toate legile sale este cea a lumii subtile.
- Ființele situate pe a treia stație sunt **pneumaticii**: calitatea acestei stații cu toate legile sale este cea a lumii spirituale și inteligibile.

Aceste trei categorii de ființe sunt, de asemenea, calități ale conștiinței potențial prezente în fiecare ființă umană. Calitatea dominantă a momentului este energizată și alimentată de transa corespunzătoare. Este ușor de înțeles de ce, într-o societate structurată în esență de norme materialiste, transele de astăzi nu pot decât să activeze valori de același tip, adică să stârnească ceea ce este mai dens în individ în materie de imagini subconștiente și frământări fantasmatice.

ASCEZA LEGATĂ DE TRANSE

Întrucât șamanismul ne vorbește, iar moda pare să profite de acest exotism tranzitiv, merită să ne amintim că fiecare șaman este în primul rând un inițiat. Cum a devenit el unul? Printr-un mod de viață și de gândire specific, prin exerciții ascetice precis practicate sub îndrumarea unui maestru, printr-un „sacrificiu” zilnic care a dus treptat la o transformare ontologică, conferindu-i puteri șamanice.

”Sacrificiul", un ritual destul de străin mentalității moderne, sintetizează toate practicile implicate în formarea viitorului șaman. Ceea ce este sacrificat treptat sunt zgurile care poluează personalitatea în faza de purificare, reziduurile de pe oglinda inimii care împiedică vederea. Sunt contingențele ego-ului care stau în cale și blochează maturizarea către un nivel superior de conștiință. Asceza inițiatică nu constă în nimic altceva decât în sacrificarea conștiinței de „Eu” pentru a realiza conștiința de „Sine”.

Atunci când este organizată o sesiune șamanică cu un șaman adevărat, la acest lucru trebuie să ne gândim. Realizarea șamanului și cea a participantului la ceremonie nu sunt de aceeași echivalență, iar consumul de ciuperci sau cactuși nu are aceleași consecințe.

Distrugerea „scoarțelor” sau a poluărilor sufletului trăite în timpul transei inițiatice a șamanului corespunde unei transformări asemănătoare unei noi nașteri. Scopul este de a obține o conștiință deplin realizată și operativă a „sinelui”, ceea ce, în mod evident, nu poate fi realizat de participanți pasivi, amatori festivi sau automate intoxicate, lipsite de libertate și de o conștiință clară.

Acest „sine” pe care șamanul îl contactează nu este altceva decât guru-ul său, maestrul său interior pe care căldura ascezei l-a făcut să crească din inima sa. Acesta este cel care s-a deschis și care va primi pe suprafața sa limpede imaginile dinamizate de transă, venite din lumea arhetipală. Ce se întâmplă cu călătorii începători ale căror câmpuri de conștiință nu au fost inițiatic pregătite, atunci când fulgerul lovește unde dorește? Acolo unde se merge cu transa și ceea ce se descoperă în aceste noi universuri, postulează că călătorul să fie antrenat cel mai bine și armonizat pe toate planurile ființei sale, astăzi mai mult ca niciodată. Câteva reguli de bună folosire a transei pot fi, așadar, inspirate din practica șamanică, care ilustrează perfect ceea ce am văzut deja cu transele active și mixte, cu excepția transelor pasive, care tocmai pentru că sunt pasive, din acest motiv de pasivitate, nu au fost structurate de nicio abordare inițiatică, ca un câmp nelucrat care ar primi semințe bune într-un amestec de buruieni; acestea pot fi rezumate astfel:

- necesitatea unei asceze tranzitorii, cu multiplele formule de purificare în vigoare în cultura ambiantă.
- intenția corectă a participantului la transă în ceea ce privește iubirea de „sine”.
- folosirea transei cu scopul de a stabili o punte între natură și supranatural, între lumile sensibilă și imaginară, între „eu” și „sine”, pentru a dobândi mai mult sens al adevărului și al justiției (cazul contrar se referă la practica magicianului negru sau a vrăjitorului, responsabil în majoritatea cazurilor de transa de posesie pasivă).

A FACE SACRUL ȘI ROLUL IMAGINAȚIEI ACTIVE

Această tentativă esențială a transei similară unei aspirații a ființei către divin, de la particular la universal, căutând să trăiască o iluminare interioară, indiferent de strategiile pentru a o atinge (mantre-cuvinte sau sunete, mudre-gesturi sau dans, yantre-figuri simbolice, meditație-acțiune, parfum-substanță, scris-desene etc.), necesită radical un sacrificiu; acest cuvânt adus la etimologia sa, **sacer-facere**, nu înseamnă altceva decât „a face sacrul”. Epoca noastră, devenită exclusiv profană, întâmpină aici obstacolul major pe itinerariul unei renașteri a transei, deoarece este confruntată direct cu practici ocultate precum ritul, mitul și inițierea.

În primul rând, există o realitate care ar fi profană și alta sacră? Când se pune această întrebare, înseamnă că a avut deja loc o degenerare majoră în ceea ce modernii numesc „evoluție istorică”. Din perspectiva tradițională care, așa cum am scris, se definește prin relația pe care o are cu temporalitatea, distincția dintre profan și sacru nu are sensul său. Nu există două dimensiuni antinomice, ci două priviri diferite asupra aceleiași realități, două puncte de vedere legate ele însele de moduri de cunoaștere care favorizează respectiv o anumită percepție a realului mai degrabă decât alta. Modernitatea s-a specializat într-un mod de cunoaștere analitică bazat pe mental, permițându-i să înțeleagă lumea în forma sa obiectivă, dar superficială, nu subtilă. Tradiția practica în mod spontan cunoașterea simbolică care permitea omului să trăiască o experiență foarte ciudată pentru noi. Aceea a unei viziuni a unui univers de-zobiectivat unde tot ce este pare să aibă un suflet, unde orice realitate se lasă citită în transparență ca o ființă vie dotată cu intenționalitate și întreținând relații cu ceilalți, fie el înger, om, animal, plantă sau stâncă. Și bineînțeles, transa șamanică, în anumite condiții, favorizează o astfel de lectură a realului.

Distorsiunile timpului legate de transă

Îmi amintesc de un ritual cu un prieten șaman din Quito: ceremonia a integrat în acea zi consumul de ciuperci și un anumit cactus. Viziunea procurată a fost următoarea:

«am simțit mai întâi o fascinație pentru focul care ardea în fața mea, foc pe care l-am contemplat ore întregi. Am văzut treptat ridicându-se în jar o cetate fantastică cu locuitorii săi proteiformi, care se organiza în structuri coerente, apoi se prăbușea brusc, dezintegrată, reconstruită imediat în mișcări sclipitoare, în figuri terifiante sau liniștitoare și radiante; mi-au apărut toate spectrele colorate ale sufletului proiectate în jăratecul focului. Freamătul copacilor din jur era vaporos; fiecare frunză, fiecare crenguță vibra ca un nor electronic, luând chipuri din ce în ce mai precise, asemănătoare zeilor mitici din panteonul incaș, cărora am fi putut da un nume pe câteva figuri.

A doua zi am vizitat muzeul pictorului Guayasamin Oswaldo din Quito. Cât de mare a fost surpriza mea și a soției mele care avusese viziuni similare, să vedem, la cotitura unei galerii, o serie de divinități prehispane, cele pe care le contemplasem în frunziș în timpul ceremoniei de cu o seară înainte. Tablouri extraordinare și învățătoare, în sensul că vehiculează o tradiție arhaică și traduc experiențe tranzitorii, căutări ale viziunii, modificări ale câmpurilor de conștiință sub efectul ***peyotl****-ului,* ***ayuhascăi*** *sau* ***psilocibinei****, unde zeul îl învață pe artistul inițiat arhetipurile lumii imaginației, tipizate de divinitățile mitologiei lor.*

Prin această experiență putem înțelege relația dintre gândirea simbolică și timpul nostru (care este, desigur, legat de o anumită stare de conștiință)».

Pentru a ilustra acest lucru, să ne imaginăm o barcă, urma pe care o lasă în urma sa și farul spre care se îndreaptă barca:

- trecutul este urma bărcii, un semn a ceea ce se disipă treptat.
- Viitorul este cursul îndepărtat, invizibil, spre care se îndreaptă barca.
- Prezentul nu este perceptibil ca o clipă deoarece niciun timp măsurabil nu poate surprinde această non-durată, acest *hic et nunc* în care barca nu este în permanență.

Aceste trei modalități ale timpului, prezent, trecut, viitor, sunt deci în afara timpului sensibil și nu sunt decât ființe ale rațiunii, stări de conștiință. Trecutul este în ordinea memoriei, viitorul a imaginației, prezentul a reprezentării. Primul nu mai este, al doilea încă nu, al treilea nu este. Timpul cronologic se desfășoară pe orizontala unei cruci... acest timp fizic nu are consistență decât psihică și se referă la o dată a conștiinței. În centrul crucii, conjuncția orizontalei și a verticalei coincide cu o moarte inițiatică a conștiinței de veghe. Acolo este trăit momentul, ca o gaură neagră și trecere dintr-o lume în alta. Penetrarea în universul arhetipurilor, în timpul subtil al imaginației a cărei măsură nu mai este funcție a cadrului spațio-temporal, ci a sensului, a semnificației și a intensității de a fi! Momentul este o limită: când se prăbușește pentru a deveni trecere, are loc inițierea. Transa șamanică catalizată de substanța activă, prăbușirea limitei sau experiența momentului, deschide ușa către centrul inimii, acolo unde întregul univers este înțeles cu toate spațiile și toate timpurile, așa cum toate cifrele sunt înțelese în unitate și toate figurile în punctul metafizic. Arhetipurile și zeii nu sunt, așadar, într-un spațiu și timp, ci centrează toate spațiile și toate timpurile în jurul a doi. Acesta este motivul pentru care șamanul poate experimenta non-succesiunea și ubicuitatea, centrul fiind „peste tot și întotdeauna”, în funcție de calitatea inimii în timpul transei.

Apariția dimensiunii imaginare

Deschiderea inimii, exaltată prin transformarea inițiatică și transă, eliberează imaginația creatoare. Aceasta nu este altceva decât o facultate a cunoașterii, la fel ca intelectul și simțurile. Dacă intelectul are misiunea de a prospecta în inteligibil și simțurile în sensibil, imaginația este organul de cunoaștere capabil să pătrundă în lumea imaginară, o lume subtilă care îi este proprie. Prin această fereastră poate fi contemplat *mundus imaginalis*.

Imaginația creatoare este independentă de sensibilitatea fizică; este o facultate esențialmente spirituală, autonomă și independentă față de percepția sensibilă și de tot ceea ce ține de corpul perisabil. Această imaginație activă este atașată sufletului ca „corp subtil” al său și are misiunea de

a face să existe imaginile și formele spirituale din lumea de dincolo. Puterea imaginativă este, așadar, o substanță a cărei existență este independentă de orice materialitate. În momentul morții, ne spune sufitul Mollâ Sadrâ, aceasta supraviețuiește. Deși poate fi afectată de lunga sa imersiune în corpul fizic și mai suferă consecințele, continuă totuși „să aibă o reprezentare de sine” corespunzătoare formei pe care o avea în lumea sensibilă, dar aici, fără materie. Astfel, puterea imaginativă este consubstanțială cu sufletul și, prin urmare, ca acesta, este nepieritoare. Un pasaj lung din „*Cuceririle spirituale ale Mekkăi*” de Ibn Arabî, expune o „știință a imaginației” precizând că aceasta poate fi înțeleasă sub două aspecte, unul în funcția sa cosmologică ca „Prezență” sau „Demnitate Imaginativă” existând ca o dimensiune de a fi independentă de lumea sensibilă, celălalt în funcția sa psihologică ca imaginație creatoare în om. În ambele sale aspecte, rolul acestei imaginații active este cel de mediator între universul inteligențelor pure și cel al lumii sensibile. Ibn Arabî, pentru a situa aceste două aspecte, va vorbi despre o „imaginație conjugată” la subiectul imaginativ și o „imaginație disociabilă” a subiectului. Știința imaginației are ca domeniu de acțiune toate universurile „subtile”. Pentru mulți sufiți, imaginația activă este furnizoare de forme. Prin ea trece „sensul vieții”: și anume informația adevărată.

Celebrul energetician Dutheil nu spune altceva atunci când se referă la memorie și intuiție ca la leagănul conștiinței adăpostite în „Altfel”.

Dincolo de zidul luminii, limita sensibilului, se întinde un câmp tahionic (tahion = particulă a cărei viteză este mai mare decât cea a luminii), o dimensiune arhetipală conștiință/spirit din care conștiința noastră individuală nu este altceva decât o excrescență a acestui câmp tahionic „și transplantată în om”.

Pentru fizicianul Karl Pribram, creierul funcționează ca un filtru între cele două instanțe „imaginar” și „sensibil”. Informațiile din universul spiritual (imaginar sau tahionic) ar fi convertite „în holograme cvadridimensionale prin intermediul cortexului cerebral”.

Michael Talbot, scriitorul de știință, merge un pas mai departe, confirmând afirmațiile lui Pribram:

> "*Creierul nostru construiește realitatea obiectivă în mod matematic, interpretând frecvențe care nu sunt decât proiecțiile finale ale unei alte dimensiuni, o ordine mai profundă a existenței, dincolo de timp și spațiu. Mintea este o hologramă înfășurată într-un univers holografic*".
>
> (În Bossy G.. Présence d'esprit au cœur de la matière.
> Edilivre Aparis. Pans. 2009).

Sufismul, impregnat de o metafizică a luminii, cu alte cuvinte, spune același lucru. Pentru el, proiecția holografică este teofanie sau epifanie. Realitatea sensibilă însăși nu este decât o reflexie a cărei sursă trebuie căutată la niveluri superioare ale ființei și conștiinței. Calitatea epifaniei depinde foarte mult de etosul fiecărui individ. Un anumit comportament, un anumit cuvânt sau un anumit gând, luminos sau obscur, va da naștere unor viziuni frumoase sau unor coșmaruri îngrozitoare.

Dacă informația adevărată este transmisă de imaginația activă, aceasta înseamnă că imaginația este un *logos*.

În lumea șamanului, realitatea este prezentată mai degrabă ca imagini și limbaj decât ca un sistem de cauză și efect care se supune regulilor raționale ale silogismului. Atunci când șamanul bolborosește sau poetizează, cuvintele sale înflorate și metaforice aduc în mod constant lumea la existență; prin cuvintele inspirate ale imaginației creatoare, universul nu mai este doar reflectat sau descris, ci produs în funcție de calitatea cuvintelor sale. Pentru el, cosmosul este o poveste care devine realitate în același timp în care este spusă. Aceasta presupune că imaginația activă se află la cârma acestei experiențe a simbolizării recurente a cosmosului, a acestei capacități de „a fi în lume”, care nu este altceva decât a face ceva sacru.

ÎNTOARCEREA TRANSEI DIONISIACE

Categorizarea transei, dacă o medităm, ne oferă cheia posibilității unei renașteri a transei,

prin simpla refacere a drumului parcurs de aceasta de la origini până în zilele noastre. Voi alege un exemplu particular, cel al *transei dionisiace*, pentru a ilustra mai precis acest lucru, care poate servi drept stereotip pentru toate celelalte intoxicări divine.

Aceasta le integrează pe diferitele plante, vectori de modificare a conștiinței. Există o ecologie imaginară de revitalizat sub egida zeului Dionysos: o nouă viziune asupra lumii identică cu o schimbare de paradigmă ar trebui să ne permită să considerăm universul vegetal nu doar ca un rezervor de alimente sau de elemente de bază pentru fabricarea obiectelor multiple ale consumului nostru, ci ca un sistem de puteri de transformare, de învățători de cunoștințe, de inductori ai modificărilor câmpurilor de conștiință. Omul arhaic a trăit în strânsă simbioză cu vegetația: fie că este vorba de ciuperci, flori, viță de vie sau sucuri fermentate, acestea au contribuit puternic nu numai la hrănirea sa, ci și la structurarea gândirii acestui *homo sapiens*, care a devenit treptat, datorită tonalităților psihice extraordinare pe care le-a dezvoltat recurgând la aceste alimente metafizice. Experiențele de beție și de transă trăite ritualic prin ceremoniile în care vegetația era invitatul de onoare, i-au permis omului primitiv să acceseze zone ale conștiinței unde s-au manifestat noi calități de gândire, de memorie și de sentiment. Toate facultățile s-au rafinat treptat și s-au îndreptat subtil spre „câmpul umanului”. Istoria omului, în orice punct al spațiului și timpului s-ar situa, nu scapă relatării acestei simbioze inițiale dintre om și natură, a acestei comensalități mai întâi prietenoase încheiată cu plantele psiho-active, progresiv erodată și, în final, ruptă.

Puterile catalizatorilor vegetali au modelat psihicul individului, subconștientul triburilor și clanurilor și spiritul popoarelor. Puterea de inspirație a ciupercii sau a licorii divine a inspirat barzi și ghicitori, a dirijat mâna artistului care grava osul, lemnul sau piatra, a prezidat jocurile dragostei, iar ghicitorii și cântăreții sacri au vorbit la Delphi sau în altă parte, magnetizați de ritual și de substanța misterioasă. Atât de mult încât aceasta din urmă - ambrozie, soma, haoma, peyolt, vin - a devenit zeul însuși, sacrificându-se pentru a fi asimilată în cea mai intimă parte a inimii omului.

Zeul vinului

Mai aproape de noi, vinul cu care suntem familiarizați își dezvoltă efectele cunoscute, la bine și la rău. Dezastrele provocate de alcoolism par să pledeze împotriva lui, chiar dacă aspectul festiv și convivial pe care îl stimulează este căutat spontan în timpul numeroaselor activități ale vieții sociale. Utilizarea sa ritualizată, ca în cazul ceremoniei catolice a Sfintei Împărtășanii, a dispărut în mare măsură. Vinul este consumat pentru „a sărbători, a toasta, a bea un pahar, a uita, pentru buchetul său” - toate expresii comune care subliniază caracterul laic al utilizării sale.

Pentru traci și greci, de care civilizația noastră aparține, Dionysos este zeul vinului sau, mai precis, zeul-vin, substanța și divinitatea fiind strâns împletite. Acest zeu-vin le asigură adepților săi o beție *telestică*, în sensul că Dionysos patronează inițierile. De asemenea, prezidează asupra lucrărilor de viticultură, asupra naturii în întregime și, prin extensie, asupra vieții înseși, a cărei beție este o componentă esențială. Căci, pentru popoarele de tradiție, nu se poate trăi fără beție. Dar această viață își înfige rădăcinile în invizibil, chiar în *empyreu* și în întunecatul Hades, unde sufletul fiecăruia își va continua într-o zi drumul spre nemurire sau spre întoarcerea la alte forme de existență. Dionysos conduce astfel parcursul inițiatic pregătind sufletul pentru itinerariile post-mortem.

Cu toate acestea, de-a lungul istoriei, zeul sălbatic se domolește și devine cel al muzicii și al dansului. De la „mâncătorul de carne crudă” însoțit de menadele din Teba și de *thyadele* din Delphi, noctambulele nebune ale Citheronului sau ale Parnasului, unde ciobani erau devorați cruzi în timpul unor expediții demențiale, zeul-vin instituie mai întâi Dionysii câmpenești, ceremonii cathartice, apoi Marile Dionysii care vor sta la originea artei dramatice în Grecia și a capodoperelor nemuritoare pe care aceasta le-a lăsat moștenire lumii. În ciuda polisemiei sale, Dionysos rămâne totuși zeul-vin și relația sa cu pulpa viței de vie rămâne nedefectibilă, deși se adaugă treptat la vibrația inițială produsă în suflet de lichiorul sacru, alte fiori suscitați de poezie, de cântec și de dans, de artă în general. Aceasta din urmă, de-a lungul timpului, va reduce la singurul fenomen cultural experiența tranzitorie fulgerătoare, apoi o va laiciza până când va deveni doar convivială, ba chiar patologică.

Dar se poate trăi astăzi fără beție?
Cum să resacralizezi transa după căderea sa în profan?

Retrăirea băuturii sacre

Aceste întrebări mi le-am pus acum vreo treizeci de ani și, deoarece aveam două motive bune pentru a căuta răspunsul, m-am apucat de treabă încă de atunci: primul motiv era legat de faptul că conduceam instituții care îngrijeau toxicomani și că primeam acolo persoane disperate care își pierduseră orice sens al vieții. Ce legături între toxic și sens, mă întrebam eu?

Al doilea este că locuiesc într-o țară cu podgorii unde Dionysos s-ar fi simțit confortabil dacă nu ar fi fost atât de ocultat. Trebuia să-l fac să iasă din aceste podgorii în toată esența și frumusețea sa.

Deci, cum să restabilim zeul-vin în excelența sa, acesta trebuind să servească drept model de înțelegere pentru a întreprinde aceeași muncă de revivificare asupra celorlalte beții! Așa că am cumpărat vii și am devenit viticultor la orele mele. Cultura plantei cu tăiatul, dezmugurirea, defolierea, tratamentele și culesul până la presare și punerea în butoi, m-a învățat enorm despre mine, despre univers și despre zeu. Am refăcut treptat cu vinul calea inversă a celei făcute de *rishi* cu soma. Căci, în cele din urmă, Dionysos nu era mai puțin demn decât zeul din Veda, amândoi valorând la fel prin natură și funcție.

Prima lucrare a lui Hercule în acest proces de sacralizare constă în readaptarea privirii-conștiinței la simbolizare. A schimba viziunea sa în raport cu lumile așa-zis inferioare. Poziția ontologică a vegetalului este totuși superioară celei a omului. Acesta asimilează direct lumina sau cunoașterea-conștiință. Acesta procedează prin reflexie lunară. Planta este un înțelept dotat cu intuiție și cunoaștere directă, un terapeut fabulos care ține la dispoziția oamenilor întreaga sa farmacopee, un sfânt din moment ce se sacrifică dăruindu-se pe sine în leacul sau hrana de bază susținând toate ființele de pe pământ. Văzută cu acest capăt al lunetei, planta nu mai este un obiect, ci o ființă subtilă de înaltă demnitate, iar operațiile pe care le experimentează în timpul transformărilor sale merită, mai mult decât o descriere tehnică, o exegeză, o interpretare simbolică. Așadar, am raportat diferitele munci ale viței de vie care însoțesc evoluția sa sezonieră la mutațiile alchimice care mă privesc. Tăierea și diversele lucrări până la coacerea fructului au devenit asceza hermetică sau faza purificatoare în educația copilului-dumnezeu. Înghițirea în fălcile zdrobitoare ale teascului s-a identificat cu evacuarea zgurii egoiste, conducând la opera în negru sau la fermentația alcoolică, prima mutație ontologică. Contemplam jocurile de subțire a substanței și le raportam la acest zbor al conștiinței, care se universalizează în trecerea de la opera în alb: faza iluminatoare.

La dezacidificarea legată de a doua fermentație malolactică, observam cum se forma o rotunjime în cuva zeului vinului și, prin opera roșie, o nouă natură se coagula în părțile cele mai intime ale substanței: faza unificatoare.

Dublând transformările succesive ale strugurilor la nivel oenologic, meditația simbolică, privirea analogică, îmi permiteau în același timp să trăiesc fazele unei experiențe tranzitorii în care faptul de a înghiți băutura nu mai era esențial.

După ce am practicat în acest fel timp de mulți ani, am învățat că fiecare soi de struguri avea un suflet special care se manifesta printr-o impresie specială produsă în inima noastră, o vibrație de o anumită tonalitate care intra în rezonanță cu energiile noastre intime. Și că acest proces simbiotic era el însuși dependent de un ritual înscris *hic et nunc* în spațiu și timp. Am știut de atunci că a bea vinul zeului implica prezența acțiunii corecte (*Rita* = ritualul) și a intenției juste.

Arta subtilizării

În timpul acestei lungi ucenicii alături de zeul vinului, am învățat ceea ce omul arhaic știa în mod natural. Dacă sângele animalelor ne permite să absorbim „oxigenul” din sistemul planetar vizibil, plantele ne hrănesc cu ceva mai fundamental: lumina. Aceasta stă la baza producției de zahăr prin fotosinteză, iar acesta, după multiple combinații, compune țesuturile realităților care ne înconjoară, inclusiv propria noastră realitate, cea a plantelor și a animalelor pe care le consumăm. Într-un anumit sens, suntem făcuți din lumină.

Acesta este motivul pentru care această hrană providențială este sacră și necesită, așa cum au înțeles primitivii, ritualuri și sacrificii. Dacă plantele ne furnizează zilnic o hrană luminoasă, ele ne oferă și posibilitatea unei extaze. Zaharurile omniprezente în plante pot fi transformate în alcool prin fermentație.

Și ce este aceasta dacă nu o subtilizare la un nou nivel a acestei prime elaborări care este zahărul? Acesta, când fermentează, produce o substanță care este mai subtilă decât el însuși. Strugurii, de exemplu, fructe ale luminii, prin alchimia vinificației produc această băutură care acționează nu numai asupra simțurilor și organelor noastre fizice, ci și asupra psihicului nostru.

Cum reușesc vinul și toți prietenii săi psihoactivi să transforme psihicul, să producă acest entuziasm vibrator în inimile noastre?

Dacă planta este capabilă să provoace această ebrietate sacră, este pentru că are puterea de a subtiliza ceea ce este grosier. Trecerea de la **katîf** la **latîf**, ar spune sufii, de la **ménôk** la **gétîk**, ar confirma mesopotamienii.

În principiu, secretul alchimiștilor este același: a subtiliza natura corpurilor grosolane și a îngroșa natura corpurilor subtile, ceea ce ei numesc „a forma un amestec”. Subtilizarea strugurilor în vin mi s-a părut atunci evidentă ca operație alchimică în noi: elaborarea unei noi substanțe din cea veche, modificând stările de conștiință! Substanță devenită incoruptibilă! Dacă mustul de struguri se poate corupe, vinul mai greu, iar alcoolul distilat și mai greu, dacă nu prin focul prin care se transformă în lumină.

Necesitatea ritualului

Am înțeles, de asemenea, că operatorul trebuie să fie prezent în interiorul operei, adică candidatul la transa dionisiacă să poată stabili *a priori* în inima sa o stare sufletească similară cu cea a sufletului vegetal. Ca dimensiunile subtile să se armonizeze pentru ca efectele să fie pozitive! Dacă centrul de greutate al băutorului este guvernat de o conștiință *hilică* (corp), întâlnirea cu energia subtilă a substanței provoacă o ruptură. Dacă nu există coincidență între stările sufletești, magia simpatică nu funcționează și rezultatul este catastrofal. Așadar, pentru a exista armonie între adept și zeul-vin, se ajunge întotdeauna la necesitatea unei *asceze* prealabile.

De-a lungul timpului, am organizat împreună cu studenții un ritual de transă dionisiacă care integrează aspectul inițiatic (deoarece toți aceștia au trăit experiențe de această natură în cadrul academiei noastre) și include, de asemenea, mitul fondator al sistemului nostru și toate ritualurile legate de acesta.

Ceremonia, în care toți participanții așezați formează un cerc, începe cu o meditație dirijată, apoi fiecare consumă echivalentul a jumătate de decilitru de vin. „Corul Cuvântului” este declarat „deschis”, iar fiecare poate să se exprime după cum dorește.

Ceea ce este remarcabil în acest ritual este rapiditatea extremă a efectului zeului-vin asupra sufletului; este suficientă o secundă, cu mult înainte ca circuitul organic să poată transporta în mod sensibil această chimie până la creier, pentru ca Cuvântul să prindă viață. Nu mai este vorba de obiectivări dialectice, ci de informații poetice spontane. Zeul-vin care eliberează porțile conștiinței, antrenează automat cuvântul, ca și cum de acum înainte toate cuvintele rostite ar fi una cu gândul secret. Acesta devine vizibil în exterior și nu face decât unul cu cuvântul rostit. Se răspândește atunci o impresie foarte ciudată că semnificația devine carne.

„Cuvântul care avansează” este de natură șamanică: limbajul se colorează cu o tonalitate extatică; transa conferă cuvântului o astfel de fluiditate, o astfel de autenticitate de exprimare, încât acestea provoacă o undă de emoție și de intelecție limpede, simțită și împărtășită de participanți. Experiența transă devine poetic-lingvistică și totul se petrece ca și cum cosmosul s-ar exprima în mod sensibil prin voce. Toate personajele și faptele discursului capătă mai multă consistență decât persoana care le rostește. Vorbitorul devine propriii săi actori și propriul său teatru.

După un moment de împărtășire a acestui cuvânt supraconștient, un cântec sacru încheie ceremonia și fiecare se felicită și se mulțumește cu recunoștință pentru acest cuvânt al adevărului.

Transa dionisiacă este strâns legată de cuvântul poetic al Muzelor și, uneori, de cel al lui Apollon, prin transa mantică.

Sub efectul inițierii, al mitului ritualului și al zeului, persoana experimentează senzația radicală că acest limbaj de obicei ascuns, un fel de substanță animală secretă, poate fi brusc, ca inspirat, proiectat în afară, întrupat în cuvinte vibrante, poetice, carnale, ca niște imagini vii. Sufletul se întoarce spre exterior și devine vizibil simțurilor prin cuvintele rostite. Efectul este de așa natură încât realitatea obișnuită pare să se retragă de pe scenă, lăsând locul unor actori de sens mai substanțiali care vin să ne încânte viața.

Zeul-peyotl

Alături de substanțele șamanice, precum *ayahuasca*, *peyotl*-ul este astăzi la modă. *Echinocactus Williamsii* este un cactus care crește în munții din centrul și nordul Mexicului, în anumite zone din Texas și din sudul Statelor Unite. Indienii Chichimèques afirmă că are proprietăți benefice, deoarece stimulează temperanța, curajul și viziunea, adică dimensiunile antropologice clasice ale țăranului, războinicului și profetului-magician.

Indienii mexicani din Sierra Madré, aproape de țărmurile Pacificului, Huichols, îi dedică și în zilele noastre un adevărat cult, în care *peyotl* apare ca element esențial al spiritualității lor.

Dacă mă opresc aici asupra acestui cult cu caracter exotic, este pe de o parte pentru că este încă viu și, pe de altă parte, pentru că una dintre interpretările posibile ale mitului său fondator ne va permite să subliniem prezența inconturnabilă a acestuia în orice proces de transă, însoțit sau nu de substanțe psihoactive.

La huicholi, ceremoniile, riturile și pelerinajele gravitează în jurul ideii principale că cactusul sacru s-a născut din fruntea unui cerb (sau a unui căprioară) din pădure, din care a ieșit băutura magică și cu care zeii s-au îmbătat pentru prima dată.

O altă versiune, al cărei sens nu este în contradicție cu prima, relatează că „Fratele mai mare”, zeul vânturilor și al aerului, a apărut strămoșilor sub forma unui cerb care a luat brusc aspectul unui *peyotl* gigantic, dând naștere ulterior la cinci cactuși care au ieșit din urmele sale. Huicholii au tras două săgeți în fiecare, una în direcția estului, cealaltă în direcția vestului. Zeul focului „Bisaïeul coadă de cerb” le-a poruncit indienilor să-și adune săgețile, cu excepția celei trase spre marele *peyotl*, și să mănânce cactușii. „Fratele mai mare” s-a transformat într-un munte care a servit de atunci ca altar pentru huicholi.

Analizând mai în profunzime diferitele versiuni ale mitului fondator, se conturează o componentă esențială, un fel de tripartiție regulată care reunește *cerbul*, *peyotl*-ul și *porumbul*. Aceste trei „concepte” sunt, desigur, simboluri cu un spectru larg, care integrează metafizica, cosmologia, antropologia și ritualurile care influențează modul lor de viață.

Interpretarea naturalistă a anumitor etnologi este mai mult sau mai puțin în concordanță cu această abordare cu picioarele pe pământ: nu scriu ei că identificarea căprioarei cu porumbul și efectul fertilizator al sângelui asupra semănatului se datorează faptului că aceeași viață unește animalul și planta? În ceea ce privește zeul focului, potrivit acelorași cercetători, el era cel care „se unea cu carnea pentru a o face comestibilă, devenind zeul hrănitor prin excelență și strămoșul tribului”. Cât despre *peyotl*, identificat de asemenea cu primii doi, acesta simbolizează viața intensă care susține cerbul, porumbul și forțele fertile ale naturii!

Un pelerinaj în transă

Acest peyotl, furnizor de energie vitală, face obiectul unui pelerinaj anual pe care huicholii îl întreprind de pe malurile Pacificului pe platourile deșertice, la 350 de kilometri est de habitatul lor. Începând cu luna noiembrie, bărbații pornesc în singurătatea deșertului, unde timp de treizeci de zile înfruntă setea și foamea, oboseala și insomnia, prin ritualuri și ceremonii repetate.

Fiecare participant primește un nume nou pentru călătorie, haine adecvate, un arc și o săgeată, precum și o pălărie împodobită cu cozile veveriței gri. Veverița cenușie este numită „animalul cu privirea pătrunzătoare” și este un fetiș ghid și protector.

Femeile care rămân în sat păstrează o legătură ritualică cu bărbații. Înainte de a ajunge la destinația pelerinajului, care constă în descoperirea și apoi culegerea zeilor *peyotl*, cele două grupuri procedează la o catharsis a sufletului, cu scopul de a purifica inimile, eliminând din ele toate

umbrele care ar putea încă să stagneze înainte de a primi energiile viitoarei culegeri, umbre care ar putea avea consecințe nefaste asupra sosirii ploii și, prin urmare, asupra recoltelor viitoare.

Astfel, se organizează coruri de cuvinte, fie la femeile sedentare, fie la bărbații nomazi, ocazie cu care oamenii își mărturisesc reciproc greșelile. Când mărturisirile sunt terminate, acestea fiind legate pe o sfoară personală, fiecare arde sfoara și iertarea este consumată.

Când pelerinii trec de capul numit „*la puerta de cerda*”, indienii devin „zei”. În ultimele zile ale pelerinajului, huicholii mănâncă doar cactus divin.

Distribuirea tutunului completează sacralizarea, introducând marșul în dimensiunea subtilă a visului și a viziunii.

Pe măsură ce expediția avansează, mitul capătă tot mai multă consistență și acoperă treptat realitatea banală. Natura prinde viață în sensul că ceea ce înainte apărea sub masca stâncilor, izvoarelor, florilor sau copacilor, acum arată adevăratele chipuri ale zeilor, oracolelor, ghicitorilor și profeților.

Pentru pelerini, spațiul își pierde caracterul abstract și impersonal; fiecare loc, dincolo de specificitatea sa geografică, capătă o individualitate psihică, un caracter animic legat de energii subtile care rezonează cu propriul suflet al participanților. Fiecare ia cunoștință de geniul locului.

Transa mantică, care dublează transa dionisiacă indusă de consumul de tutun și peyotl, cuprinde trupa.

Ajuns la capătul călătoriei, săgețile sunt trase în cele șase direcții ale spațiului. Culegătorii-țărani devin vânători-războinici, deoarece inițial *peyotl* a apărut între coarnele cerbului și lichiorul a țâșnit din acest copac. Șeful expediției indică un contrafort montan și spune: „acolo este cerbul pe primul altar”. Bărbații urcă panta și în curând formează un cerc în jurul altarului, din vânători devenind preoți și depunând multiple ofrande, rugându-se celor cinci vânturi „și, de asemenea, cactusului divin, pentru ca acesta să nu-i înnebunească”. Apoi încep culegerea și mănâncă primii cactuși din recolta lor.

Curând apare cerbul sacru, pe care toți îl pot contempla în imensa sa măreție.

Întoarcerea este epuizantă, dar huicholii, cu coșurile pline, sunt mândri că și-au îndeplinit misiunea sacră. La sosirea eroilor, ceremoniile continuă încă câteva săptămâni, alternând între rugăciuni, vânătoare și lucrări agricole pentru pregătirea următoarei recolte.

Ritualul care încheie acest lung pelerinaj are loc abia în ianuarie, cu multă carne de vânat, cactuși și bere de porumb distribuite la discreție pelerinilor și soțiilor lor, cărora li se permite în sfârșit să se spele, lucru care le fusese interzis în timpul celor patru luni.

Interpretarea acestei transe

Pentru a merge puțin mai departe de interpretarea naturalistă, mi se pare important să compar diferitele simboluri implicate cu alte tradiții, pentru a înțelege sensul profund al acestui pelerinaj tranzitoriu.

Mai întâi de toate, cine este cerbul, identificat uneori cu *peyotl*, alteori cu *porumbul*?

În *Edda*, cerbul cu coarnele sale mari simbolizează copacul cosmic Ygdrasil, unde Odin-Wotan s-a sacrificat, arătând calea războinicilor, calea care duce la altarul divin unde înflorește viața nemuritoare.

În *Veda*, Agni, sub forma unui vultur, culege un fruct din copacul cosmic, așa cum a făcut Adam în mitul semitic, pentru a se face asemenea zeilor. Agni, care tipizează focul divin, este rănit în acest proces. Din penele sale care cad pe pământ, germinează o plantă din care se extrage *soma*. Aceasta este similară *haomei* iraniene, *ambroziei* grecești și *vinului* sacru; este substanța care îi face pe olimpieni. Când Hercule a devenit zeu, el a primit *ambrozie* și a fost primit în cenaclul zeilor.

În vechea tradiție ariană, arborele „*sempervirens*”, conifer mereu verde, simbolizează arborele ancestral al vieții care se luminează cu o nouă lumină la solstițiul de iarnă, cu o energie solară care crește după cea mai întunecată noapte de Crăciun.

Arborele *asuatta*, în aceeași tradiție indo-ariană, crește cu rădăcinile în sus, în cer. El distribuie eroilor pământului (Iason, Hercule, Odin, Gilgamesh) o substanță nemuritoare, asemănătoare cu arborele vieții din mijlocul grădinii Edenului, care se presupune că oferă nemurirea

celui care se însușește fructul său. În orice caz, tema recurentă este cea a unui copac care oferă hrană supranaturală.

Cele de mai sus demonstrează în mod evident că copacul cerb al huicholilor este analog cu copacul cosmic sau al vieții (foarte prozaic, ce poate fi mai genial decât să iei cerbul ca simbol într-o regiune deșertică unde copacii pot fi numărați pe degete). Între coarnele acestuia, fântână a eternității, curge o substanță magică, **peyotl**, cu ajutorul căreia zeii vor cunoaște prima lor stare de ebrietate.

După această lungă descriere, să încercăm să mergem puțin mai departe în această exegeză a mitului, comparându-l cu cel al zeului Mithra.

În primul rând, insist asupra faptului că diferitele aventuri sau povestiri mitice nu sunt ficțiuni sau simple metafore, ci experiențe tranzitorii transcrise într-un limbaj imaginativ, dramatizând un proces inițiatic care pune în scenă căutătorii vizibili și actorii divini căutați din lumea invizibilă.

Mithra este un zeu „născut din piatră”. O naștere miraculoasă, de asemenea, pe malul unei țărmuri, unde copilul izvorăște din mineral cu o sabie într-o mână și o torță în cealaltă. Singurii spectatori ai acestei nașteri neobișnuite sunt păstorii ascunși sus pe munte, care asistă la extraordinarul joc de contraste geologice și simbolice în această proximitate a mineralului, a lichidului, a metalului sonor al sabiei și a focului torței care prezidează la geneza eroului.

Dincolo de aceste elemente, un vânt violent îl lovește pe Mithra, îi erodează nuditatea, îl decapează de la cap până în picioare. Copilul se adăpostește sub un copac, culege și mănâncă fructele acestuia, apoi își confecționează o haină din frunzele sale. De atunci, se simte pregătit să înfrunte puterile invizibile.

Următoarea încercare constă în a călări un taur. După ce a prins animalul furios, Mithra se lasă purtat fără să-l lase, apoi copilul aduce animalul epuizat în peștera din care ieșise. Își scoate sabia și îi taie gâtul. Sângele curge din rana deschisă și, atingând pământul, se transformă în spice. Animale imunde se adună și încearcă să bea sângele roșu. O altă versiune a mitului afirmă că sângele se transformă în vin.

Această poveste, referitoare la pelerinajul huicholilor, oferă comparații prețioase.

În primul rând, contextul de apă și piatră în care indienii își petrec viața, între deșert și ocean, favorizează în mod natural utilizarea simbolurilor legate de elemente. Apa este principiul lunar, legea devenirii, fluctuația neîncetată a sufletelor, setea dorinței „**tanha** la budiști, **samsara** upanishadică, **mâyà-çakti** tantrică, mercurul alchimic, principiul ofidian etc.”. Inițiatul este cel care părăsește țărmul pentru a se angaja în deșert. Este „cel salvat din ape”, cel care merge deasupra lor și atestă că s-a eliberat de Piatra, simbolul organizării „corpului”, că a atins o stare de conștiință independentă de facultățile somatice. Mai precis, că a eliberat din realitatea sa umană concretă ceva diamantin care se referă la divin.

Relatarea pelerinajului huichol afirmă că „din acel moment, indienii sunt zei”. Prin urmare, scopul ritualului nu este în primul rând agrar, ci vizează crearea unui nou nucleu dincolo de „ape” (prin părăsirea țărmului), creșterea unei stări de conștiință dincolo de om, spațiu și timp.

Sabia pe care Mithra o flutură în mână atunci când se naște din piatră ne readuce la tema mitului arthurian, în care eroul trebuie să elibereze o sabie înfiptă într-o piatră care plutește pe apă.

Există, de asemenea, simbolismul lui Hristos care, după ce a mers pe ape, ridică acum piatra din mormânt.

Cântăreața Huichol murmură: „stânca s-a despicat” și mai departe „atunci, într-adevăr, când au descoperit stânca albastră, mamele albastre, *elotes* coapte, au ieșit, le-au fost oferite, noaptea lor a apărut”. Ce mod mai bun de a descrie trecerea de la implicit la manifest!

La huicholi, săgețile-fulger orientate în direcții precise înlocuiesc sabia. Toate sunt simboluri ale Cuvântului eliberat din piatră. Să nu uităm aici importanța transei mantice și, în consecință, a cuvântului divinatoriu care se însușește șefului expediției, care devine capabil să descopere altarul montan unde a apărut cerbul sacru.

În misterele lui Mithra, inițiații trebuie să treacă prin foc și apă, să reziste foamei și setei, să îndure căldura și frigul.

Este deci o adevărată trupă inițiatică care se lansează în acest pelerinaj. Pentru huicholi, este vorba de a intra în contact cu Spiritul, „Fratele mai mare”, zeul vânturilor și al aerului, de a „se naște din Piatră” și, pentru a face acest lucru, de a elibera un cuvânt mantic de cunoaștere reală, acesta fiind simbolizat de săgeți, sabie și torță.

Spiritul însuși este arborele cosmic sau al vieții purtat de coarnele cerbului. *La fons perennis*, ascuns în adâncul pădurii de cerbi, zeii, după cum spun inițiații, s-au îmbătat pentru prima dată; huicholii repetă anual acest dramă inițiatică cu pelerinajul în deșert.

Pentru această încercare de transă, asceza trebuie să fie radicală pentru a elimina impuritățile perturbatoare ale sufletului și a produce un foc eficient. Fără foc nu există transformare! Zeul aerului și al vântului, atât la indieni, cât și la Mithra, sugerează posibilitatea unor experiențe tranzitorii, a modificărilor câmpurilor de conștiință în legătură cu o fenomenologie a libertății crescânde în individ.

Sub efectul ardoarei inițiatice și al vânturilor, toate facultățile sufletului se transformă în ceva mai vast și se revelează în natura lor autentică de forțe cosmice. Percepția globală este transformată și ceea ce ea înțelege aparține domeniului imaginarului.

Lungul pelerinaj își găsește sensul în inima fiecăruia atunci când șeful indică cerbul invizibil de pe primul altar. Trupa avansează apoi în această direcție. Marșul său se transformă într-o vânătoare de cactuși. De îndată ce un pelerin zărește un *peyotl*, el lansează două săgeți, având grijă să nu-l atingă. Săgețile sunt trase astfel încât să se încrucișeze deasupra cactusului, apoi se înfig în pământ fără a răni planta.

Peyotl acționează ca un substitut simbolic al cerbului. După ingerarea noii recolte de cactuși, Huichols au o viziune a cerbului sacru de pe munte.

Și ce s-a întâmplat?

Proba în care inițiatul pornește la vânătoare pentru a face rău copacului cosmic, în acest caz cerbul, corespunde nimic mai puțin decât inversarea pozitivă a mitului păcatului adamic. Acțiunea inițiatică constă în culegerea fructului (măr = peyotl) de pe ramurile divine și consumarea lui.

Aceasta echivalează cu extragerea unui cuantum de energie enormă din puterile cosmice și încorporarea ei în sine (vinul lui Noel). Aici putem înțelege că numai cei care au rezistat focului, apei și vântului pot rezista tremendumului și fascinației situației. Cei care nu sunt la înălțime, cad. Acesta este cazul dependenților de droguri și al celor care se bucură de experimente care alterează câmpul conștiinței.

Substanța psihoactivă deschide o breșă în conștiință în care se precipită forțe pure, care, dacă rezistența circuitului uman nu a fost consolidată, se dovedesc distructive.

Experiența pune în joc jocuri de putere care nu mai au nicio legătură cu niciun fel de morală care să încorporeze noțiunile de bine și rău.

Niciuna dintre aceste energii cosmice „nu vrea”, nu caută să domine cealaltă. Acest lucru se întâmplă spontan prin încărcătura pe care acestea o integrează în raport cu alte forțe minore de intensitate ontologică mai slabă, precum un vârtej care atrage în pâlnia sa tot ceea ce este incapabil să reziste atracției sale. Indiferent dacă particulele atrase sunt bune sau rele, ele sunt!

Pelerinii Huichols, se înțelege atunci, când se înarmează cu lichiorul din pomul vieții, *peyotl*-ul care a crescut între coarnele cerbului, se află în condiția eroului (Iason și a dragonului care păzește merele de aur din arborele din grădina Hespérides) și inițiatului (Mithra și taurul), unde aceștia se înarmează cu *ambrozie* și devin asemănători zeilor.

Experiența *peyotl*-ului, dramatizată și reînnoită anual prin pelerinaj, confirmă în corpul șamanului (Piatra sa) evoluția corectă a sufletului său.

Mithra se confruntă acum cu puterea neîmblânzită a vieții; așa cum cactusul este fiul copacului-cerb, taurul simbolizează fluxul vivifiant și sălbatic. Fiecare dintre noi îl posedă, așa cum

o lumânare specială posedă flacăra sa. Aceasta din urmă a fost redusă, individualizată pentru fiecare element de ceară.

Să ne imaginăm că se eliberează, se universalizează și se transmite așa cum flacăra unei singure lumânări s-ar putea transmite tuturor lumânărilor din lume. A experimenta această putere sălbatică a vieții, nu ca o viață particulară, ci ca un principiu, merge în aceeași direcție.

Această energie taurină este simbolizată de dragon în hermetism. Este, de asemenea, Kundalini tantrică, mercurul alchimic sau *prâna* subtilă din yoga; este, de asemenea, taurul mithraic pe care îl călărește eroul.

În timpul acestei curse nebunești, el se află într-o stare de conștiință de „Sine", ceea ce înseamnă că ego-ul legat de starea de veghe a fost depășit - ființa trăiește o serie de schimbări de stare de conștiință în care ego-ul nu mai poate ajunge, până când atinge rădăcina vieții înseși, pe care o fixează într-o instantaneitate pe care o trăiește într-un mod orbitor și care coincide cu moartea taurului în peștera sa; o peșteră care poate fi văzută ca o *chakră* în care eroul stăpânește energia șerpuitoare a lui Kundalini.

Pentru cei care nu au experimentat intoxicarea tranzitorie, la această răscruce cuvintele nu reușesc să exprime indicibilul. La această intersecție, există posibilitatea unei căderi de dependență, sau poate o viziune șamanică, deschiderea inimii, apariția unei lumi noi: toate formulele sunt echivalente pentru a sugera acest „minunat".

Ceva flamboaiant și vertiginos se ridică din suflet, luminând și transfigurând întreaga ființă. Aceasta devine una cu ea însăși, în sensul că se manifestă ca activitate pură, nu mai reflectată, ci acționată, cu un sentiment de glorie și gânduri de splendoare nemuritoare.

Simbolurile asociate cu această stare de conștiință sunt săgețile fulgerătoare, **hvarenô**-ul mazdean, **vajra**, **do-rje**, sceptrul...

Și așa cum sângele zeului cerb al huicholilor fertilizează culturile de porumb, sângele care se scurge din taurul mitraic se transformă în grâu, care înflorește deșertul cu miracolul unei noi vegetații.

Similaritatea imaginilor dintre cele două mituri este extraordinară: cum pot tradiții atât de îndepărtate în spațiu și timp să evoce imagini similare cu o recurență uimitoare? Universalitatea limbajului simbolic este evidentă aici.

Puterea supraomenească a Vieții, prin sacrificiul taurului sau al *peyotl*-ului, deoarece acestea sunt simboluri ale Vieții, inundă în mod operativ lumea sensibilă pentru a o regenera și a o transforma. În hinduism, atunci când Kundalini se trezește, ea face ca toate facultățile ființei să mute. Atunci când mercurul alchimic se ridică, tot ceea ce se referă la zgura egoistă este ars. Cu toate acestea, se spune că fiarele dezgustătoare vin să bea sângele taurului sacrificat.

Dacă catharsisul nu a fost eficient, *peyotl* sparge rezistența din circuitul psiho-organic. Dacă purificarea și asceza nu au dirijat pasiunile și nu au unificat focurile, hidra cu o mie de capete sau principiul pluridisciplinarității, energizate de hrana zeilor, folosesc în avantajul lor energia transcendentă care ar trebui să transforme ființa într-un corp spiritual: făcând-o asemenea zeilor. Când acest proces este finalizat, este ușor de înțeles de ce porumbul este identificat cu zeul cerb sau cu *peyotl*. Acesta aparține acum unui lanț sacru. Nu a fost plantat mecanic și profan. A devenit corpul zeului după lunga perioadă de gestație inițiatică indusă de pelerinaj.

Dacă zeul cerb este simbolul lumii divine, spirit pentru că este zeul vântului și al aerului, și dacă fiul său *peyotl* este simbolul lumii imaginare, subtil pentru că prezidează schimbările stărilor de conștiință, atunci porumbul este simbolul lumii sensibile, regenerată, care a participat la farmecul unei noi cosmogeneze.

Parabola seminței de muștar, care nu este atât de îndepărtată de sămânța de porumb, dezvăluie legăturile simbolice care au fost țesute între diferite tradiții.

Ea vorbește despre un semănător care pune o sămânță în pământ; această sămânță mică se transformă într-un copac pe care păsările lumii vin să se așeze. Acum, copacul este atât copacul cunoașterii, cât și axa lumii.

Dacă este așa, sămânța devine centrul și principiul din care se desprinde axa ontologică; prin ramurile sale, copacul structurează universul în care sunt altoite diferitele niveluri ale ființei pe care se grefează multiplele stări de conștiință identificate cu păsările.

Astfel, este ușor de înțeles de ce porumbul este divinizat: dacă este sfârșitul pelerinajului într-un anumit sens agrar și dacă a contribuit la reușita următoarei recolte, el este și principiul unui parcurs inițiatic. Din om-sămânță, prin munca asupra conștiinței care implică sacrificiu și inițiere, omul devine divin, copac și axă a lumii. Cu alte cuvinte, cunoscându-se pe sine (pentru că el se află în centrul său), el cunoaște universul și zeii.

Ingredientele simbolice ale transei

Pot trage acum aceste concluzii importante pentru subiectul nostru: în primul rând, trebuie să subliniez necesitatea unei renașteri a transei, de a integra în experiență toți parametrii care intervin în procesul de modificare a câmpurilor de conștiință, pentru ca aceasta, ultima, să poată avea un rezultat benefic.

Într-adevăr, miturile, riturile și inițierile participă în mod simbiotic la consumul substanței psihoactive ca vector de orientare care captează energia puternică. Să ne gândim la un copil căruia i s-ar da o mașină de curse pe care micuțul nu ar avea nicio competență să o conducă! Apoi, să subliniem tantrismul perfect al călătoriei exterioare și interioare care se țese neîncetat în timpul pelerinajului.

Dacă inițiatul mitriac cunoștea itinerariul prin cele șapte sfere planetare, călătorie înapoi în timp în care omul interior se eliberează depășind „sferele necesității” pentru a se alătura Sinelui nemuritor. Inițiatul Huichol ia cunoștință de cele șase direcții ale spațiului pe care, ritualic, le încadrează cu săgețile sale. Și chiar dacă spațiul pe care îl traversează este fizic, este vorba în esență de accesarea unui spațiu imaginar.

În cele din urmă, cu cerbul, peyotl-ul, porumbul, ne confruntăm cu un sistem atât metafizic, cât și practic. Proprietățile pentru a obține ploaia în vederea unor recolte fabuloase nu sunt uitate, chiar dacă porumbul este înainte de toate simbolul unei semințe care trebuie să conducă omul către centrul său pentru a deveni axa lumii.

Viziunea mistică Huichole se armonizează cu alte cosmo-teologii ale căror simboluri, prin cultura existentă, sunt mai puțin naturaliste, dar ale căror semnificații sunt aceleași.

Principiul divin este distribuit de-a lungul unui lanț inițiatic, fiecare verigă inferioară manifestând, în propria sa formă și în propria sa măsură, veriga imediat superioară. Mai degrabă decât o succesiune de întrupări, realitatea este percepută ca energie, imagine-informație, lumină teofanică care se propagă din reflexie în reflexie, din oglindă în oglindă, de la o calitate mai subtilă a conștiinței la o alta mai puțin încărcată de sens.

Pentru Huichols, viziunea este prioritară și se manifestă prin discursul mitic, percepția dinamică legată de ingestia de cactus și simbolismul agrar; esențial nu este obiectivarea lucrurilor, ci simbolizarea lor, unde se dă sens. Obiectul este traversat de semne care trimit constant la invizibil.

Lumea este un vis pe care visătorul îl construiește conform standardelor furnizate de dimensiunea imaginară.

Fratele mai mare, copacul cerbului, apropiat de principiu la nivel inteligibil, se manifestă sub forma *peyotl* în planul subtil și imaginar, iar acesta sub forma unui bob de porumb în planul sensibil al realității obișnuite.

Scopul pelerinajului mitico-ritual al indienilor este de a lega toate elementele acestei viziuni grandioase din punct de vedere metafizic, care este de neînțeles pentru neofit, și de a permite tuturor pelerinilor să o trăiască în mod intim, astfel încât să poată fi la rândul său exprimată în planul exterior și să devină o cunoaștere operațională pentru întregul trib.

REVITALIZAREA RITURILOR DE TRANZIȚIE ÎN TERAPIE

Riturile inițiatice se referă la „transmutarea destinului": a deveni ceea ce ești, a fi tu însuți sau a nu fi... Ele sunt, de asemenea, vrăji, liturghii incantatorii, drame care repetă drama temporală și sacră a „timpului stăpânit de ritmul repetiției". Inițierile tradiționale, riturile de trecere sunt legate de articulațiile existențiale cele mai semnificative pentru om, precum nașterea, copilăria, adolescența și pubertatea, căsătoria, bătrânețea și moartea, relațiile dintre vizibil și invizibil, profan și sacru etc.

Este evident că, în pedagogia inițiatică practică în instituția noastră, riturile de trecere nu au pretenția de a realiza „marile mistere", ci de a permite tinerilor și celor mai puțin tineri să se împace cu ei înșiși, să se cunoască pe sine în mod relativ, pe scurt, să pătrundă puțin mai adânc în profunzimea ființei lor.

Trecerea prin diferitele încercări impuse de riturile de agregare conferă candidatului o nouă clasificare într-o „categorie superioară": nu numai trecerea de la clasa adolescenților la cea a tinerilor bărbați, ci și calificarea, desigur incompletă, de erou sau campion. Acesta primește un nume, strămoși, un rang, o onoare, un suflet care constituie centrul său.

Evident, nu este suficient să plasezi pe cineva în natură sau în condiții extreme, oricare ar fi acestea, pentru ca ceva inițiatic să se întâmple! Va fi o realizare sportivă, cu siguranță pozitivă, dar nu o inițiere.

Pentru ca aceasta să fie prezentă, trebuie să existe o poveste, un mit fondator povestit de șeful tribului, al familiei sau de maestru. Acest mit fondator trebuie să fie integrat în viziunea asupra lumii a neofitului.

Dacă experiența se desfășoară în natură, în mijlocul unei situații dificile, este pentru ca aceasta să catalizeze transformarea intelectuală și spirituală. Într-adevăr, în contextul sălbatic, experiența este mai dificilă și, în prezența unei dificultăți, rațiunea rigidă trebuie să renunțe și să lase locul unei alte instanțe. Cu cât evenimentele sunt mai dure, cu atât omul se asociază mai mult cu elementele naturale, pământul, focul, apa, vântul, și cu atât mai misterios se produce o deschidere în el.

Evident, este necesar ca ceva să poată pătrunde în această breșă. Și aceasta este învățătura mitului. Dacă omul nu a primit nicio informație în acest sens, nu se va întâmpla nimic. Acest lucru evidențiază importanța de a lucra mitul fondator al tribului, al confreriei sau al familiei. Acesta pune în evidență un întreg sistem de valori legat de o cosmogonie, de o antropologie, de o anumită reprezentare a lumii.

Virtuțile tranzitorii ale deșertului

Acum aproximativ treizeci de ani, am făcut cunoștință cu deșertul. Am mers acolo cu tineri în dificultate, prima dată în Algeria, apoi în Maroc și ulterior în Mauritania, Mali, Libia și Egipt.

De atunci, obiectivul nostru a devenit să plecăm în „*ecuyades*", așa cum la o anumită epocă se pleca în „cruciade".

Mitul nostru fondator integrează această idee de călătorie ca pe o aventură inițiatică. Într-adevăr, dacă oamenii nu pornesc în aventură, se plictisesc. Romanii spuneau „nu este important să trăiești, ci să navighezi"; este povestea lui Ulise, a lui Jason și a tuturor exploratorilor sufletului, a celor care pornesc în căutarea sinelui. Așadar, am decis să facem în jurul Mediteranei pe jos, pornind din Elveția, prin pelerinajul de la Compostela, coborând până la Gibraltar, apoi traversând deșerturile Africii de Nord, pe care le-am traversat unul după altul. Grupul a ajuns la granița cu Israelul. Politica fiind ceea ce este, un emisar a închis singur bucla „dealul Sion" din Israel până la dealul Sion, în Valais.

Locuim într-un oraș numit Sion, un nume cu adevărat biblic! În Sion, avem două castele minunate, Valère și Tourbillon, iar unii istorici susțin că Graalul, pe ruta staniului, și-ar fi încheiat călătoria în capela Valère... Pornind de la acest element inițiatic al istoriei noastre locale, aventura noastră fondatoare nu putea decât să se intensifice, cu ideea de a merge în aceste ținuturi necunoscute, de a căuta un Graal simbolic și de a ne întoarce la Sion, unde acesta se află deja:

printr-o călătorie țesută între exterior și interior, fiecare descoperă ce înseamnă Graalul pentru el și învață în cele din urmă că acesta se afla deja în inima sa, la punct de plecare.

Căutarea noastră inițiatică constă, așadar, în această călătorie pe marginea Mediteranei, mărginită de stele și amintiri vivifiante.

Pentru fiecare porțiune de deșert traversată, tinerii au sculptat panourile unei mese rotunde, încărcate cu simboluri legate de traseu. Acestea sunt imaginate, desenate și apoi sculptate de diferiți artiști; cântecele corului instituției noastre se referă la tonurile itinerariului și se spune o întreagă poveste despre călătoria făcută, care întruchipează ceea ce numim lucrare.

Spiritul tinerilor, timpul pe care îl petrec în casele noastre, este locuit, fie că le place sau nu, de această căutare inițiatică. Pe măsură ce parcurg etapele, fiecare dintre ei înțelege în felul său, integrând și aprofundând încărcătura mitului fondator.

Gursdorf afirmă că:

> "*adevărul mitului este atestat de impresia generală de angajament pe care o produce în noi.... Adevărul mitului ne reintegrează în întreg, în virtutea unei recunoașteri ontologice*".

Aventura rămâne lipsită de sens și se reduce la o acțiune oarbă dacă nu se referă la istoria mitică a sistemului în care are loc. Pe scurt, fantezia și imaginația sunt necesare, cu încărcătura lor de arhetipuri estetice, religioase și sociale, pentru a ghida acțiunea și a se asigura că aceasta devine o aventură, un proces de transformare.

Cu mitul, suntem imediat legați de ceva simbolic, simbolul nefiind altceva decât un fel de punte care se stabilește între vizibil și invizibil, primul fiind lumea „Eu-lui", al doilea cea a „Sinelui". Este, de asemenea, o punte între ceea ce numim exterior și interior, fără să ne dăm seama o clipă că realitatea este o împletire între interior și exterior și că evenimentele exterioare sunt corespondente ale evenimentelor interioare. În cele din urmă, nu există nimic în lumea vizibilă - obiecte, cuvinte, acțiuni, mișcări - care să nu fie duplicat în lumea invizibilă prin modelul lor arhetipal, producător de sens. Aventura inițiatică inerentă procesului de „cunoaștere" de sine eliberează un nou mod de a privi lucrurile: unul care transfigurează evenimentele cotidiene și le readuce la adevăratul lor sens, la îngerul lor, așa cum afirmă mazdeismul.

În acest sens, aventura este o inițiere capabilă să ridice „omul în picioare" care așteaptă să se nască în fiecare dintre noi; această naștere este crucială pentru individ pentru că, asemenea unei noi zări, ea luminează treptat sensul și scopul unei existențe.

Acest tur al Mediteranei, pentru că acest loc este și locul rădăcinilor noastre, este o recunoaștere simbolică a mării și a mamei. Toată această muncă are loc în același timp în care călătorim.

Când călătorim mii de kilometri cu o astfel de idee în minte, ea capătă o forță de zece ori mai mare prin simplul fapt că trece prin picioarele noastre: aceasta este diferența față de divanul psihanalistului! Ea trece prin picioare, prin foame, prin boală, prin căldură și frig, prin plictiseală pentru unii, prin împletirea pașilor noștri de-a lungul atâtor zile! Și trebuie să trecem prin toate acestea.

Vălurile

Inițierea ne duce în inima ființei noastre. Înainte de a ajunge acolo, există văluri succesive de traversat, iluzii progresive de risipit. Primul văl care trebuie înlăturat în această coborâre spre centrul nostru constă în controlul imperialismului minții, cea mai superficială energie a ființei noastre.

Pe măsură ce pătrundem mai adânc, întâlnim un al doilea văl referitor la stratul afectiv, cu sentimentele și emoțiile sale abundente care ne condiționează tiranic comportamentul, cuvintele și gândurile. Vălul impulsurilor constituie cel de-al treilea strat care trebuie traversat: cel al forțelor interne necontrolate, sursa temerilor noastre viscerale și a anxietăților iraționale. Aici se află rezistența la tot ceea ce ne împiedică să „mergem mai departe", să creștem, gardienii limitelor noastre, ai incompetenței noastre, ai credinței în incapacitatea noastră de a ne depăși.

Deșertul are virtuți extraordinare care ne ajută atunci când întreprindem această coborâre inițiatică prin voalurile noastre sau prin stările noastre modificate de conștiință, deoarece ceea ce se întâmplă în deșert în modul exterior face imediat ecou experienței noastre interioare.

Dacă timpul ne conduce la moarte, spațiul ne conduce la eternitate. Curgerea timpului, precum apa neagră, clepsidră definitivă și „epifanie a nenorocirii timpului”, este figura irevocabilului: tot ceea ce se naște moare! Acesta este motivul pentru care rădăcina tuturor angoaselor se află în timp. Timpul este nociv și muritor. Dar timpul schizo-morfic care împarte realitatea în secunde indefinite este o secreție a minții... primul văl.

Prin urmare, trebuie să călătorim prin timp (castrând la rândul său pe Cronos) pentru a pătrunde în spațiu. Mai simplu spus, timpul obiectivează și separă ceea ce este unit. Această idee de separare generată de un psihic intoxicat de timp se numește iluzie. Percepția noastră taie realitatea materială în porțiuni iluzorii. Dar, după cum știm, materia realului este liberă. Nu există nimic mai plastic și mai flexibil în univers decât materia; este pur și simplu privirea noastră care o fixează, care coagulează realitatea pe care o percepem în lucruri și acestea în obiecte: privirea noastră sau o anumită stare de conștiință condiționată, un văl pe care nu l-am îndepărtat încă. Totul este perceput atunci ca obiect cu această privire specială, ca ceva separat de sine.

Deșertul este prietenul nostru pentru că dezobiectivează, unifică, simbolizează. Este un vid *a priori* unde nu există aglomerare de obiecte, unde spațiul nu a fost încă străbătut, împărțit de geometria timpului. Plasticitatea sa se pretează de minune la peregrinări simpatice, la o sintonie cosmologică progresivă, la această afundare în interiorul nostru, unde învățăm treptat să ne dezvățăm frica.

„*Lucru nemaiauzit, trebuie să privim afară în interiorul nostru. Oglinda profundă și întunecată este în adâncul omului. Acolo este clar-obscurul teribil... este mai mult decât imaginea, este simulacrul, iar în simulacru este spectrul... aplecându-ne peste această fântână, vedem la o distanță abisală, într-un cerc strâmt, lumea imensă*”, așa vorbea Victor Hugo.

În natură, populată de animale, copaci, pietre, omul obiectivează și nu vede din lumina originară decât reflexiile și culorile sale (vălurile, fixațiile sale) în diferitele etaje ale realității. Omul se reflectă în animal, animalul în floare, floarea în piatră, piatra... în cer! Întregul univers este o succesiune de reflexii care acționează ca oglinzi pentru a capta lumina care vine de la planul superior. Sufiștii numesc asta „teofanii”: această emanație a unei lumini originare, a unei energii principiu care, în final, la planul inferior, devine compactitate apoi materie, pentru că energia a încetinit. Totuși, în această energie lentă a pietrei, se odihnește Unul în dimensiunea sa potențială.

Prin urmare, există această coborâre a luminii către materie și această posibilă ascensiune a materiei către lumină. Animalele nu sunt altceva decât proiecția gândurilor și stărilor noastre sufletești. În timpul imersiunii inițiatice prin vălurile noastre, conceptele nu mai sunt suficiente pentru a traduce peisajele și scenele întrevăzute. Itinerariul prin gândurile, emoțiile, senzațiile noastre nu mai poate fi descris în mod abstract. Inițiatul experimentează manifestări care se manifestă sub formă de simboluri animale, florale, minerale, care se adună în narațiuni ca în mituri, fulgerătoare, imagini incendiate din care apar arhetipuri și puteri în care ființa noastră își are originea.

Aceste inițieri, trăite ca o coborâre în regnul animal, sunt analoge la greci cu coborârea în Hades, locul unde omul își vizitează puterile constitutive coborând din cerc în cerc. Dominând o entitate dintr-un anumit cerc, se domină o entitate dintr-un alt cerc. În cosmos, cercurile sunt toate legate între ele. Boala, din acest punct de vedere, nu este altceva decât ruperea unei punți între cercuri, între stările de conștiință care le corespund.

Experiența golului și cunoașterea inimii

În deșert, în raport cu această obiectivare a lumii, omul se află într-un spațiu fără obiect în sensul cel mai larg. Acolo, aproape toate reziduurile consumismului sunt evacuate. Scufundat în această ambianță, el va simți rapid un gol dezarmant. O constat când compar tinerii care încep o

terapie cu cei mai în vârstă care au fost deja de mai multe ori în deșert și găsesc tot mai mult sens și bucurie. Tinerii sunt dezorientați, mulți anxioși: cum să conțină această tăcere, acest gol? Aceasta durează câteva zile, apoi intră într-un fel de lume dez-obiectivată care le va permite să facă o muncă grozavă în raport, tocmai, cu această aglomerare de obiecte. Un alt beneficiu al deșertului va scufunda tinerii într-un spațiu cardio-gnostic, în care se poate dezvolta cunoașterea inimii. Aceasta îi va ajuta să intre în imaginar (a nu se confunda cu imaginarul). Această dimensiune este cea a arhetipurilor, forme fără materie, un fel de bancă de date a sensului care, prin creier și senzație, vine să informeze materia exterioară.

Inima este cea care reflectă, ca un fel de oglindă, aceste arhetipuri ale lumii imaginare. Pentru ca ea să poată face acest lucru, trebuie să fie limpede - ceea ce implică lucrul asupra tuturor facultăților, inclusiv voința, memoria, inteligența, emoția și senzația - prima fază a purificării. Odată purificată, inima poate ilumina, adică ne pune în contact cu acele modele ale invizibilului care ne permit să ne informăm asupra realității. Căci din invizibil ne vine sensul; știința nu ignoră acest lucru (fără a trage consecințele epistemologice) atunci când afirmă că realitatea noastră vizibilă este cufundată într-o altă realitate, „materia întunecată”, care constituie cea mai mare parte a masei universului.

În cosmologia zervanită, orice eveniment sensibil se referă la un eveniment invizibil. Dacă există o realitate vizibilă, atunci există și o realitate invizibilă, iar munca spirituală constă în a trece prin oglindă pentru a unifica cele două aspecte ale aceleiași realități.

Relansarea transei prin această mare plimbare în deșert oferă posibilitatea de a îmbunătăți cunoașterea propriei inimi, ceea ce favorizează întâlnirea cu ființa interioară.

De-a lungul drumului, vânturile și nisipul erodează asperitățile sufletului și îl șlefuiesc ca pe un cristal. Imagini de frumusețe și o viziune reînnoită asupra lumii apar în această oglindă intimă. Pentru a obține aceste frumoase mutații, mai multe ingrediente au trebuit să fie reunite într-un elixir: spațiile sublime vizitate prin asceza aspră a mersului pe jos, vigoarea unui ethos cavaleresc care reglementează progresul trupei, emergența unei imaginații active care reînvie în inimi și chiar răsare în nisipuri, toate marile personaje ascunse care nu au putut vorbi până acum.

Scrierea imaginară sau transa poetică

Concret, pornind de la un mit de referință, o căutare inițiatică în genul celei a Cavalerilor Mesei Rotunde, în fiecare zi, pe baza experienței lor în atmosfera specială a deșertului, tinerii își scriu propria poveste, având ca fir comun povestea arhetipală. De-a lungul plimbării, cele două se întrepătrund, pornind de la evenimente cotidiene, subtilizându-le prin descoperirea în ele a ceea ce simbolizează și a sensurilor secrete la care conduc, conferind acestei scrieri calitatea unei povești inițiatice. Logosul analitic este neputincios acolo unde actorii mitici dinamizează o experiență care constă în a da sens a ceea ce nu mai are, atingând în interior, provocând o impresie dramatică, vie, pe care mintea o poate integra ca fiind a sa și nu ca un concept abstract, inert și indiferent.

În situația deșertului, discursul comun este transferat pe tărâmul mitului și al ritualului; acest discurs se dovedește ineficient, nu oferă motive suficiente pentru a justifica inexplicabilitatea și nonsensul care au întunecat sufletele acestor tineri.

S-ar putea spune că schemele logosului au fost înlocuite de imaginile mithosului. Poate că toate marile figuri ale sufletului nu sunt vizibile în mod obiectiv, dar ele oferă pelerinilor nisipurilor mai multe informații despre sensul vieții lor decât ar putea-o face orice silogism implacabil.

Datele abstracte sunt astfel înlocuite cu tipologii, care îi prezintă pe eroi, pe înțelepți, pe magi, pe ghicitori - pe scurt, întregul areopag al actorilor mitului, fiecare dintre aceștia caracterizând, prin culoarea și tonalitatea sa specifică, limitele unei duble polarități legate de inimă, inducând fie sens, fie non-sens.

Toată geografia mitică în care se desfășoară epopeea, toate itinerariile mistico-eroice, tipologiile imaginarului, metamorfozele antropologice, tânărul le trăiește în adâncul ființei sale, pe măsură ce scrierea îl transformă și îl schimbă. Câmpurile obișnuite ale conștiinței sunt treptat răsturnate, iar un nou Cuvânt se trezește, proaspăt ca un boboc.

Scrierea simbolică, în care psihologia obișnuia să funcționeze pe o bază de cauză și efect, dă naștere unei relații de la semnificant la sens care este directă, intuitivă și atotcuprinzătoare. Persoana, dincolo de orice evidență logică, știe că ea este un personaj și nu altul.

Scrisul imaginar deblochează treptat procesele semantice dizarmonice. Ea creează sens prin deschiderea ochilor către noi cunoștințe despre noi înșine și despre ceilalți. Viziunea asupra lumii se schimbă odată cu apariția unei noi stări de conștiință legate de această transă poetică.

Această eficacitate simbolică, aș sublinia, nu este efectul inconștientului; dimpotrivă, este rezultatul unor strategii tranzitive care au restabilit punți între natură și supranatural. Odată ce scribul a restabilit contactul cu lumea imaginară, „simțul” revine la el.

Personajele se ridică din mormintele lor și dau viață cotidianului. Omul lumesc este ascuns, lăsând loc eroului și înțeleptului, ale căror idealuri le hrănește în secret fiecare dintre noi.

Ajungem apoi la aceste experiențe de „tensiune scăzută”, în care realitatea se transformă într-un spațiu de comuniune, în care conștiința succesivă a minții „nu mai înlănțuie perceptele într-un continuum temporal”, permițând spațiului prietenului nostru să prindă rădăcini în inima noastră.

Aceasta aduce pace și unitate: în acest spațiu larg deschis în care putem respira în sfârșit în liniște, sensul apare ca prin farmec. Nu un sens social bazat pe un sistem de valori condiționate, ci un sens pentru tânăr, ca o nouă libertate.

Concluzie: cuvântul final despre transă

Mă întorc la ceea ce afirmam în lungul capitol despre categorisirea transelor. Într-adevăr, funcția imaginară acționează doar cu condiția de a fi dinamizată de o anumită stare tranzitivă. Stările tranzitive în imaginația activă sunt legate de „puterea inimii”. Aceasta din urmă nu este altceva decât o putere de transmutare asemănătoare cu cea a alchimistului care își transformă „Piatra”, adică a dobândit el însuși controlul asupra diferitelor niveluri de ființă și conștiință și se încearcă procesul de subtilizare. De unde putem înțelege relațiile dintre alchimie și imaginația activă pe care le-am subliniat atât de mult: ambele se străduiesc să realizeze unitatea. Alchimistul: „Totul este Unul”; sufitul: Unicitatea (tawhîd). Cu alte cuvinte, dincolo de aceste două categorii de căutători, ceea ce rămâne valabil pentru toți căutătorii în transă, constă în:

1. Regăsirea materiei prime - Piatra sa - adică revenirea la sursa tuturor formelor („instantul” pentru știință, comoara ascunsă pentru sufism), la nucleul pur al ființei. Prin procedee identice de exteriorizare și interiorizare - de subtilizare și coagulare (solve et coagula).
2. Rezultatul căutat fiind obținerea de „amestecuri”, adică de ființe intermediare între spirite și corpuri.
3. Accesarea unei terapii a sufletului.
4. Descoperirea unei ontologii mixte în care dualismele sunt rezolvate într-o „coincidență a contrariilor”.

Există multe strategii pentru a realiza aceste operațiuni diferite, dar toate pot fi, într-un fel sau altul, legate de procesele tranzitive. Pentru toți căutătorii spirituali, alchimiștii sufletului, gnosticii inimii în contact cu *mundus imaginalis*, există o „metafizică a transei” care dinamizează puterea imaginației active, facultatea inimii, singura capabilă să pătrundă în această lume imaginară. În aceste experiențe, este întotdeauna același univers în care este livrat sufletul, „fie într-o stare de extaz momentan, fie prin extazul suprem al morții”, intră în contact cu „Îngerul”, Sinele său arhetipal sau imaginea sa celestă.

Suhrawardî, Shaykh al-lshrâq, spunea: „Nu există filosofie adevărată care să nu se încheie în metafizica extazului, nici experiență mistică care să nu postuleze o pregătire filosofică serioasă”. Și aici, noțiunea de „intoxicație”, ca și în epoca presocratică, este presupusă în orice demers filosofic.

Ce putem concluziona din acest tip de frază din Suhrawardi, cu excepția faptului că sugerează că gnosticul este cufundat într-o stare de profund extaz activ:

> "*Acum, într-o anumită noapte dintre nopțile voastre, mi-a venit un extaz asemănător unui vis. Iată, o mare dulceață m-a învăluit; a fost o fulgurare scânteietoare, apoi o lumină diafană, prezentând aspectul unei persoane umane*".
>
> (Cartea Elucidărilor).

Ibn Arabi, pornind de la extaz, afirmă următoarele:

> *Într-adevăr, atunci când apar misticilor în lumea noastră materială, în timp ce sunt prezenți în trupurile lor carnale, viziunile teofanice îi îndepărtează pe extatici de ei înșiși și îi anihilează în viziunea lor; așa a fost pentru profeți, pentru marii inițiați și pentru toți cei care au trăit aceste extaze*.

Cu toate acestea, Ibn 'Arabi subliniază - și această precizare confirmă natura acestei transe „active” - că viziunea teofanică „nu-l anihilează în percepția sa contemplativă; nu-l smulge din actul său de a exista; face să coexiste pentru el viziunea și discursul”; cu alte cuvinte, inițiatul păstrează un anumit control în timpul experienței sale tranzitice. Ibn 'Arabî subliniază, de asemenea, că accesul la lumea imaginară prin inimă implică faptul că „prima condiție pe care trebuie să o

îndeplinească «inițiatul» este practica gnozei mistice și izolarea de corpul material”. Odată îndeplinită această condiție, adică trecerea de la o stare de conștiință legată de sensibil la alta mai subtilă, inițiatul pătrunde într-o lume a formelor fără materie, unde „zăbovește să considere capodoperele divine; nu trece pe lângă nicio piatră, niciun copac, niciun sat, nimic, fără să le vorbească, dacă dorește, așa cum un om conversează cu tovarășa sa”.

Știința hermetică occidentală, care se ocupă de cele 3 lucrări (neagră, albă și roșie), insistă asupra necesității de a experimenta stări tranzitive. În lucrarea neagră, unde este vorba de trecerea de la o conștiință trează (a egoului) la o conștiință mai universală, se spune că «*fie că spargi aurul pentru vulg = egoul], fie că îi tai gâtul, fie că îl zdrobești sau faci fâșii din el... treci prin stări ”imateriale și fluide”*».

Corpus hermeticum spune următoarele despre munca în alb, despre transă:

> *Ce pot să-ți mai spun, fiule? Doar atât: mi-a apărut o viziune simplă... Am ieșit din mine însumi și am îmbrăcat un trup care nu moare. Acum nu mai sunt același, am avut o naștere intelectuală... Nu mai sunt colorat, tangibil sau măsurabil. Toate acestea îmi sunt străine... și nu cu ochii fizici pot fi văzut acum*.

Aici, din nou, în această stare tranzitorie de jubilare, sunt atestate terapii și taumaturgii: Ostanes învață că, prin intermediul acestei transe, „ochii orbilor văd și urechile surzilor aud”. Toate minunile devin posibile, atât de mare este carisma: „Această apă divină învie morții... pentru că scoate naturile din naturile lor...” Transa activă se manifestă prin două componente care se armonizează și echilibrează procesul: pe de o parte, adeptul se eliberează de „sine” și se transfigurează, pe de altă parte, el păstrează totuși o cantitate suficientă de „afirmație” pentru a evita o „combustie totală” care l-ar conduce la pierderea identității. Conștiința sa se universalizează și, prin această superbă extindere, ușurează greutățile sufletului, risipește vălurile, deschide adeptul către memorie și adevăr.

Toate acestea mă conduc la această reflecție finală: de când filosofia a retrogradat fenomenele de transă în sertarele etnologiei și că aceasta, la rândul ei, a dedicat-o unui sector particular, noțiunea capitală de Adevăr a fost expurgată din studiul său și cea de Memorie nu este înțeleasă, în majoritatea cazurilor, decât ca o funcție psihologică, o șmecherie mnemotehnică relativă la temporalitate.

Fascinația pe care a exercitat-o întotdeauna transa în tradiții (a noastră, inclusiv, dar într-un mod difuz), prin amploarea sa cvasi-universală și atemporală, mă îndeamnă să afirm că această tematică, sau mai degrabă această experiență, a fost mult timp, în mod foarte explicit, mijlocul privilegiat pentru a aborda și apoi a descoperi „Adevărul”. Înainte de filozofii „logosului rezonabil”, maeștrii adevărului foloseau un verb inspirat, suscitat de transă, pentru a pune în lumină „Alétheia” (Adevărul).

Dacă transa este legată de modificările câmpurilor de conștiință, acestea se referă direct la o teorie a cunoașterii, la o epistemologie. Pentru a fi clar, și Anticii au înțeles, raționalul însuși nu este decât un mod de cunoaștere (nu cel mai eminent, deoarece este în contact cu uitarea și doxa) și tot ceea ce îl depășește și pe care îl numim „irațional”, constă de fapt în alte moduri posibile de cunoaștere. Dacă scopul declarat al filosofiei este de a se cunoaște pe sine, este așadar evident că pentru a cuprinde „întreaga noastră realitate”, este necesar să experimentăm într-un fel sau altul diferitele manii, acestea nefiind altceva decât „stări” diferențiate pentru a ne ajuta să ne înțelegem, precum și „universul și zeii”. Oare Alétheia nu este, în final, obiectul căutării epistemologice, incluzând diferitele moduri de transe, acestea nefiind decât abordări și strategii diferențiate care oscilează între Mnemosyne și Lethe: amintirea și uitarea? Bineînțeles, acest Adevăr, în înțelegerea clasică, se identifică cu cunoașterea de sine și a zeilor care, la rândul ei, ajunsă la apogeul celor mai luminoase stări de conștiință, integrează la rândul său Iubirea divină în măsura în care este posibil.

Astfel, „transa dreaptă” pune în mișcare Adevărul care coboară în om ca o lumină, transformând viziunea asupra lumii care își ordonează judecățile. Un nou Adevăr al gândirii înlocuiește pe cel vechi și, după cum afirmă *Vedanta*, remodelează în noi un nou Adevăr al ființei, apoi, un nou Adevăr al voinței și al acțiunii, suscitând o renaștere a emoțiilor și sentimentelor și dinamizând la rândul său respirațiile și energiile organismului fizic. Astfel, prin transă, persoana este transformată în ființa sa integrală.

TRADUCERE REALIZATĂ CU:

DeepL Translator



+



Neural Writer